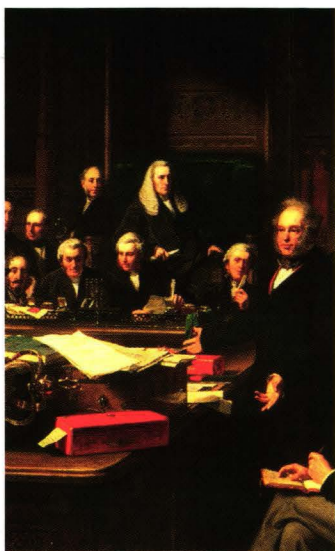


Raymond
Aron
Introduction
à la philosophie politique

Démocratie et révolution



Références **inédit**



INTRODUCTION
À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Paru dans Le Livre de Poche :

LEÇONS SUR L'HISTOIRE
LE MARXISME DE MARX
LE SPECTATEUR ENGAGÉ

RAYMOND ARON

INTRODUCTION
À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Démocratie et révolution

LE LIVRE DE POCHE

© Éditions de Fallois, 1997.

ISBN : 978-2-253-90536-3 – 1^{re} publication - LGF

AVERTISSEMENT

Entre l'année 1938 où il fut chargé d'une maîtrise de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux et l'année 1955 où il a rejoint la Sorbonne, Raymond Aron n'a pas enseigné dans l'université. La guerre puis le journalisme l'avaient éloigné de l'*alma mater*. Mais il ne renonça pas à l'enseignement et donna quelques cours à l'École nationale d'administration et à l'Institut d'études politiques de Paris de 1947 à 1955. On a conservé l'un d'eux, celui qui fut professé à l'ENA en treize leçons, du 21 avril au 17 octobre 1952. Ce texte, tel qu'il a été prononcé et à peine retouché par lui, avait été dactylographié pour être mis à la disposition des élèves, comme il en était alors d'usage rue des Saints-Pères. Le voici enfin publié en livre.

Celui qui le lira y découvrira l'un des plus grands professeurs des années d'après-guerre. La maîtrise de Raymond Aron, sa clarté que mettait en valeur une voix de bronze, son visage animé, ses gestes mesurés, son regard d'un bleu profond tourné vers ses auditeurs pour saisir leurs interrogations, ce frémissement contenu qui lui était propre, sa pensée parfois ironique, toujours précise, dévoilant l'une après l'autre les facettes du sujet pour faire apparaître l'essentiel, en faisaient, dans le genre universitaire, un orateur exceptionnel.

La transcription de ses conférences ne peut certes donner qu'une idée approchée d'un art oratoire caractérisé par la limpidité de l'expression, par le mouvement

de l'argumentation, par la force de synthèse, mais elle offre au lecteur d'aujourd'hui une précieuse introduction à la philosophie politique tout en conservant les principales vertus de l'exposé oral.

Le cours, dont ce livre est issu, était destiné aux élèves de la promotion Paul Cambon devenus depuis ambassadeurs de France, hommes politiques, dirigeants de grandes banques ou, comme l'on dit sans modestie excessive, hauts fonctionnaires. À l'ENA Raymond Aron se livrait à un exercice difficile. S'adressant aux élèves de cette déjà prestigieuse école, dans sa première leçon, il constatait que leur formation comme le souci de leur future carrière les éloignaient de la philosophie politique. Il admettait que par elle on ne pouvait sans doute rien apprendre sur les sujets décisifs de la fiscalité ou de l'histoire diplomatique. Néanmoins il constatait « que ce cours particulièrement inutile, de ce point de vue, pouvait être considéré comme particulièrement utile, en raison de sa gratuité même ». En effet, bien que la philosophie politique soit peu enseignée en France, bien qu'elle ne soit pas la discipline favorite des fonctionnaires, seule cette forme de réflexion prépare véritablement au discernement et à l'action politiques, car renoncer à la philosophie politique revient à adopter une philosophie politique implicite, incertaine et peut-être déraisonnable.

C'est pourquoi ce que Raymond Aron va tenter d'expliquer aux élèves de l'ENA en 1952 à propos de la démocratie et de la révolution – ou, comme il le disait lui-même en sous-titre de ses cours, du *machiavélisme* et du *messianisme* – reste utile au lecteur d'aujourd'hui quel que soit son métier ou sa vocation. Peu importe qu'il ait conduit à l'époque sa réflexion à partir de la Constitution de la IV^e République et des régimes socialistes de l'est de l'Europe qui ont les uns et les autres disparu. Comme il partait de la réalité historique contingente pour dévoiler les questions permanentes que pose la vie démocratique et qui animent l'espérance révolutionnaire, on découvrira dans ces pages un guide sûr et stimulant pour penser soi-même sur les raisons et les passions de la politique.

On y trouvera aussi une introduction à deux des œuvres maîtresses de Raymond Aron, car il développera à nouveau

ces thèmes dans *L'Opium des intellectuels*, qui parut en 1955, et dans *Démocratie et Totalitarisme*, son cours de la Sorbonne en 1957-1958, publié en 1965¹. On voit ainsi que cet ouvrage que nous présentons au public se situe au cœur d'une œuvre dans laquelle l'enseignement le plus général et la réflexion la plus haute ne furent jamais séparés.

Jean-Claude CASANOVA

1. *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955 ; réédition Paris, Hachette, « Pluriel », 1991.

Démocratie et Totalitarisme, Paris, Gallimard, « Idées », 1965 ; réédition Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992.

INTRODUCTION

**LES PHILOSOPHIES
D'ALAIN ET DE MAURRAS**

Les philosophies politiques, autrement dit les efforts pour organiser systématiquement une interprétation des sociétés aboutissant à des conclusions pratiques, sont de structures très différentes. Dans certains cas, la philosophie se définit avant tout par une vision d'ensemble métaphysique ou religieuse. La philosophie explique la vie humaine ou en donne une certaine interprétation dans ses rapports soit avec le cosmos, soit avec l'histoire, et l'aboutissement politique est la conséquence de cette interprétation générale.

Dans un deuxième type de philosophie politique, l'accent est mis sur les problèmes propres à la vie en commun des hommes, tels qu'ils se révèlent dans l'expérience historique. Les philosophies de ce dernier type comportent également un aspect métaphysique ou religieux, mais cet aspect est secondaire.

Prenons tout de suite des exemples pour être plus clair. Et d'abord l'exemple de celui qui, dans la tradition occidentale, est peut-être le plus grand penseur politique ou, tout au moins, un des plus grands, Machiavel. Que Machiavel ait eu une conception du cosmos et une conception religieuse, c'est certain, mais ni l'une ni l'autre ne présentent d'originalité par rapport aux conceptions de son temps. Tout l'effort de sa pensée a été d'observer et d'analyser le train de la politique tel qu'il était, non pas tel qu'il devrait être, et d'en tirer un certain nombre de conséquences fondées sur l'expérience.

Du même type que la philosophie de Machiavel serait la philosophie de Montesquieu ou la philosophie de Tocque-

ville. L'un et l'autre ont une certaine idée de l'homme, mais cette conception est assez banale. Leur apport original porte sur l'interprétation de la vie en commun et des conditions de la vie en commun.

À l'autre extrémité de ces types de philosophie politique, on trouverait une philosophie comme celle de Kant, où l'objet propre de la politique, c'est-à-dire l'organisation de la vie en commun selon des relations d'autorité, figure à peine. Mais, en fonction d'une certaine conception de l'homme, Kant pose ce que doit être la politique.

Cette opposition simplifiée reviendrait à dire que les uns cherchent surtout à voir comment fonctionne la politique, alors que les autres cherchent surtout à dire comment elle devrait fonctionner. Comme toujours quand on fait une opposition à deux termes, il ne manque pas de cas qui n'entrent dans aucune des catégories. Platon a eu pour point de départ, et peut-être pour conclusion, de sa méditation les problèmes de la cité grecque. Il serait donc absurde de le mettre dans la catégorie des métaphysiciens ou des moralistes par opposition aux politiques. Mais, d'un autre côté, ce qui, pour nous, est le plus intéressant dans sa philosophie, ce n'est pas ce qu'il dit de la cité, mais ce qu'il dit de l'homme et des idées. On a parfois vu dans la philosophie de Platon celle d'un réactionnaire et il est parfaitement vrai que, si l'on regarde la place de Platon dans la cité grecque, Platon, Athénien admirateur de Sparte, est un homme de droite, pour employer le langage odieux du ^{xx} siècle. C'est un homme typiquement conservateur, traditionaliste, qui critique la démocratie et qui cherche, dans le modèle des sociétés autoritaires et stables, des leçons pour corriger la société athénienne. On peut donc interpréter Platon à la lumière de ses opinions politiques et des conseils proprement politiques qu'il donne, mais il va de soi que, aujourd'hui, nous intéressent en lui bien davantage sa philosophie de l'homme : le rôle du citoyen, la sagesse, le cosmos, les idées.

Aujourd'hui, en France, il n'est pas question de faire une philosophie politique du type métaphysique, tout simplement parce qu'il n'y a pas de métaphysique, de conception du cosmos ou de conception religieuse qui soit acceptée par l'ensemble des citoyens. De plus, les philosophies qui sont

aujourd'hui les plus à la mode ne sont pas spécialement riches du point de vue politique. Je crois que l'on peut dire, sans être accusé de mauvaises intentions, que la partie forte de l'existentialisme n'est pas sa politique. Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty ont des opinions politiques, mais le rapport entre ces opinions et la philosophie existentialiste n'est pas immédiatement évident. Ils pourraient être existentialistes et avoir d'autres idées sur la situation actuelle du monde. Jusqu'à présent du moins, ils n'ont pas déduit de leur conception de la liberté une certaine théorie de la société¹.

Dans ce cours qui a pour titre « Introduction à la philosophie politique », nous suivrons donc la méthode inductive. Nous partirons des réalités politiques et, à partir de là, nous tâcherons de remonter aux problèmes fondamentaux de la vie en commun, de l'autorité, dans la forme où ces problèmes nous sont posés par l'histoire.

Encore s'agit-il, il est vrai, de savoir de quelles réalités on veut partir. Aux différentes époques, ce qui a fait l'objet de la méditation politique a varié. Platon et Aristote ont réfléchi sur la cité grecque. Aristote déjà réfléchissait sur le déclin de la cité et sur l'apparition de l'empire dans sa forme macédonienne. Au Moyen Âge, la méditation portait fondamentalement sur les rapports du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Par conséquent, la première chose à faire, pour nous, c'est de déterminer quel sera le point de départ de notre réflexion politique.

Pour cela, nous allons partir non pas des philosophies politiques dominantes (il n'y en a pas), mais des idées politiques telles qu'elles existent dans la France de la III^e ou de la IV^e République.

Dans cet esprit, je m'intéresserai d'abord à deux philosophes, Alain et Maurras. J'ai choisi Alain et Maurras parce que ce sont les deux philosophes qui étaient à la mode il y a environ vingt-cinq ans, au moment où j'étais

1. On prolongera la réflexion en se reportant au chapitre « Marxisme et existentialisme », in R. Aron, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, « Idées », 1970, pp. 27-61.

moi-même étudiant¹. La réflexion sur ces deux penseurs servira à illustrer le caractère périssable des modes, même en matière de philosophie politique, en même temps qu'elle révélera le thème initial des leçons prochaines.

*

La France, dit-on, compte de nombreuses familles spirituelles. En cherchant à en établir la liste, je retrouve à peu près celle qu'Albert Thibaudet a donnée en 1931 dans son ouvrage, très célèbre à l'époque, intitulé *Les Idées politiques de la France*². Il y a les catholiques conservateurs ; les chrétiens sociaux, disons de Lamennais à Emmanuel Mounier ; les libéraux, s'il en existe encore ; les jacobins ou, du moins, ceux qui se prétendent tels ; les socialistes, qui sont soit de style jaurésien, soit de style marxiste ; il y a évidemment les communistes, qui méritent une place à part ; il y a enfin ceux que l'on pourrait appeler les saint-simoniens, famille d'esprits qu'on suit à travers tout le XIX^e siècle français, leur dernière incarnation étant aujourd'hui les théoriciens de la productivité : Jean Fourastié et son école. Bien que Fourastié n'ait guère cité Saint-Simon, il me paraît très caractéristique d'un certain état d'esprit qui se définit par des formules connues : l'essentiel, c'est de créer, de produire ; les problèmes proprement politiques sont subordonnés, les problèmes idéologiques encore plus.

Pour les catholiques conservateurs, le commentaire sera rapidement fait. Ce sont les plus typiques des catholiques français, depuis un siècle, ceux qui ont conservé, du lien entre l'Église catholique et l'Ancien Régime, le goût de l'ordre, de l'autorité, de la stabilité. Ils s'opposent à la famille des chrétiens sociaux qui, eux, n'ont cessé de vouloir la réconciliation, comme on dit vulgairement, de l'Église catholique et du monde moderne, et qui sont également sensibles aux mots d'ordre dits de gauche (progrès,

1. R. Aron collabora à la revue d'Alain, *Libres Propos*, d'avril 1928 à décembre 1933.

2. Albert Thibaudet (1874-1936), critique littéraire. *Les Idées politiques de la France*, Paris, Stock, 1932.

peuple, démocratie), ces mots d'ordre assez insupportables aux catholiques conservateurs. Un catholique conservateur d'Action française ne détestait personne plus que Marc Sangnier. Comme les gens d'Action française avaient une grande capacité de détestation, c'est vraiment beaucoup dire. De leur côté, les chrétiens sociaux, du type Marc Sangnier, avaient des sentiments aussi mauvais que le permettait la religion à l'égard des catholiques conservateurs.

Les libéraux devraient constituer une famille spirituelle ou politique en France, et il y a évidemment eu des économistes libéraux, il y en a encore, mais, dans l'ensemble, l'école libérale, proprement libérale, a joué un rôle plus faible en France que dans les pays de langue anglaise parce que la pensée proprement démocratique ou de gauche a toujours eu un certain penchant pour le jacobinisme. Les libéraux, en France, ont été pris en tenaille entre des conservateurs et des démocrates qui, les uns et les autres, n'étaient libéraux que dans l'opposition.

Le jacobinisme s'oppose fortement du point de vue de la sensibilité politique, si je puis dire, au libéralisme. La sensibilité du libéral s'exprime par une formule connue : je trouve tout ce que vous dites absurde, mais je suis prêt à me faire couper le cou pour que vous ayez le droit de le dire. Voltaire a exprimé l'idée en termes excellents. En revanche, le jacobin s'exprimerait plus volontiers par la formule : pas de liberté pour les ennemis de la liberté — formule à la signification imprécise qui a été répétée inlassablement depuis un siècle et demi, mais qui demeure très caractéristique d'une sensibilité politique. Mise en forme intellectuelle, l'idée reviendrait à ceci : la liberté est sauvée lorsque ceux qui l'aiment ou sont censés l'aimer sont au pouvoir et, éventuellement, éliminent ceux qui sont censés ne pas l'aimer. Si l'on veut voir ce qu'a donné ce genre de raisonnement, légèrement prélogique mais d'une efficacité politique incontestable, il suffit de lire les discours de Saint-Just ou de Robespierre. On y trouvera, à l'état pur, cette façon de penser, la volonté de reconstruire une société rationnelle ou un ordre de choses vertueux au nom de la démocratie par des méthodes autoritaires.

La sensibilité jacobine s'exprime aussi dans la formule : « La Révolution française est un bloc. » Je cite encore cette

formule parce que, à nouveau, elle est quelque peu absurde. L'idée que « la Révolution est un bloc » – c'est Clemenceau qui l'a dit – n'a, historiquement, aucun sens. Il y a eu au moins trois périodes différentes dans la Révolution ; chaque étape a été franchie par d'autres personnes, au nom d'autres idéologies, avec d'autres résultats. Historiquement, la Révolution est tout sauf « un bloc ».

Je ne dirai rien sur les socialistes de style jaurésien ou marxiste : ils sont bien connus. D'ailleurs, cette énumération n'a pas la prétention d'être exhaustive : en cherchant bien, on trouverait encore d'autres idées politiques, par exemple le syndicalisme révolutionnaire tel qu'il peut s'exprimer chez Georges Sorel, ou le nationalisme tel qu'il peut s'exprimer chez un Maurice Barrès.

Ce qui me paraît caractéristique, ce que je veux marquer au point de départ, c'est qu'aucune de ces idéologies n'a donné lieu, ni sous la III^e, ni sous la IV^e République, à une véritable philosophie. Aucun penseur français n'a vraiment essayé de mettre en forme systématique et de justifier aucune de ces attitudes d'esprit (à l'exception peut-être du catholicisme conservateur qui a eu ses philosophes, mais surtout au début du XIX^e siècle). Dans l'ensemble, on peut dire que les Français, en politique, ne sont ni philosophes ni empiriques. Ils n'ont ni le goût de penser systématiquement leur politique, ni le goût de voir les choses comme elles sont : ils sont proprement idéologues. Ils essaient de saisir la réalité politique à travers un système de préférences morales ou métaphysiques assez vagues.

Cette non-élaboration des idées politiques résulte fondamentalement, à mon avis, du fait que toutes les familles spirituelles ou politiques sont, en France, en voie d'épuisement. En 1950, les jeunes gens sortis de l'École d'administration qui font de la politique, à peu d'exceptions près, vont indifféremment aux partis MRP, socialiste ou radical. Je n'ai guère connu d'élève pour qui le choix entre ces différents partis présentât un caractère proprement spirituel. C'était surtout une question d'opportunité, de savoir si le premier protecteur serait un radical, un socialiste ou peut-être même un MRP. Je ne critique pas ce glissement de l'idéologie vers l'empirisme : à beaucoup d'égards, l'empirisme me paraît préférable à l'idéologie. Mais, lorsque le

choix entre les différents partis perd son importance, la preuve est faite que la distinction d'idées politiques ou de familles spirituelles, qui existe encore dans la conscience de chacun, n'a plus une véritable portée historique, et je voudrais démontrer cette affirmation par une étude, évidemment rapide, des pensées d'Alain et de Maurras.

*

Quel est le thème central de la pensée politique d'Alain ? Les idées politiques d'Alain ont été exprimées dans un nombre considérable de *Propos* – plusieurs centaines, peut-être quelques milliers –, dont beaucoup ont été recueillis dans des livres : *Le citoyen contre les pouvoirs*, *Éléments d'une doctrine radicale*. Récemment, il y a quelques mois, des élèves d'Alain ont publié un livre intitulé *Politique*, où les meilleurs « propos » du Maître ont été regroupés¹.

Le centre de sa pensée est une notion très simple : il y a, dans toute société, un pouvoir temporel et un pouvoir spirituel. Le pouvoir temporel est une nécessité ingrate, mais inévitable. Il faut l'accepter comme tel, mais il faut, avant tout, ne pas le respecter. Il faut l'accepter comme tel, parce que le pouvoir temporel, c'est le « bâton blanc de l'agent », l'agent au carrefour des rues, et nul ne peut nier l'utilité du bâton blanc. Il suffit simplement de se représenter l'embaras de voitures sur la place de l'Alma lorsque le bâton blanc vient à manquer pour avoir l'image de ce que serait la société selon Alain, si le bâton blanc, c'est-à-dire le pouvoir temporel, venait à manquer. Mais, ajouterait immédiatement Alain, l'idée ne viendrait à personne d'adorer le bâton blanc, de le transformer en symbole d'un dieu. Obéissons donc au pouvoir parce qu'il est inévitable, mais ne courbons pas le genou devant lui. Soyons critiques, soyons contre lui

1. Alain, *Éléments d'une doctrine radicale*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, Librairie Gallimard, « Les documents bleus », 1925 ; *Le Citoyen contre les pouvoirs*, Paris, Éditions du Sagittaire, Simon Kra, 1926 ; *Politique*, Paris, PUF, 1952.

en ce sens que nous devons toujours tâcher de limiter les dégâts. Tous ceux qui détiennent une parcelle de pouvoir ont tendance à en abuser. Celui qui est simplement l'organisateur de la circulation finit par s'imaginer que c'est lui qui fait se mouvoir les automobiles. Il finit par se croire doté d'une intelligence supérieure à celle des simples citoyens. Il a, par conséquent, tendance non seulement à exiger l'obéissance, mais à exiger le respect et l'adoration, et les pouvoirs qui s'adorent eux-mêmes deviennent des pouvoirs illimités, tyranniques. D'abord, ils sont des pouvoirs insupportables pour les citoyens, ce qui est déjà beaucoup, et, en plus de cela, étant glorieux, ils seront tentés de chercher au-dehors des aventures pour accroître leur propre gloire.

Dès lors, la résistance du citoyen sceptique sera la meilleure façon de limiter les dangers de catastrophe, la grande catastrophe étant la guerre. Cette résistance du citoyen sera, en même temps, le symbole de la résistance du pouvoir spirituel contre le pouvoir temporel : ce sera le jugement moral contre la nécessité physique. La forme typique de la société, telle que la souhaite Alain, c'est une société où les fonctions collectives sont bien organisées, parce qu'il faut que les voitures puissent circuler, mais où les citoyens, ne croyant à rien, sinon à la vertu et à la vérité, ne croient pas au pouvoir, ne croient pas à ceux qui les commandent et, par conséquent, limitent au maximum les ravages de l'autorité.

Cette conception cherche à combiner curieusement la tradition cartésienne et la tradition d'Auguste Comte. Alain était cartésien dans cette conception du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Pour lui, seules les réalités individuelles existent, seul l'individu existe, seul l'individu atteint à la valeur spirituelle, et exclusivement dans le jugement exprimé seul, fût-ce contre la foule. Mais Alain ne s'arrête pas à l'individu contre la collectivité : il veut, dans le style d'Auguste Comte, une sorte de synthèse ou de complémentarité entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

Pourtant, bien qu'Alain aimât rapprocher sa philosophie de celle d'Auguste Comte, il y a sur ce point, entre eux, une différence fondamentale : Auguste Comte cherchait un pouvoir spirituel, mais un pouvoir spirituel pour refaire l'ordre dans les esprits. Il voulait retrouver, à l'époque de

la science, des propositions universellement et impérativement vraies qui feraient l'unanimité des esprits, et c'est l'unanimité créée par les vérités qui servirait de fondement à l'ordre social. Auguste Comte croyait qu'aucun ordre social ne peut durer s'il n'y a accord entre les esprits. Or – et c'est là le paradoxe d'Alain – Alain dit exactement le contraire, bien qu'il emploie les mêmes mots et parle lui aussi d'un pouvoir spirituel constitué par l'opinion. Auguste Comte comptait sur l'opinion pour modérer les pouvoirs, mais ceux-ci étaient d'abord appuyés sur une vérité reconnue par tous les esprits. Alors que l'opinion d'Alain ignore l'unanimité, elle est faite d'individus jugeant tout seuls.

Naturellement, Alain dirait : mais si les individus jugent seuls, ils voudront tous la paix et la justice. Certes : la paix et la justice, qui ne les veut ? Mais comment avoir la paix et où est la justice ? Que signifie ce dualisme du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, le pouvoir spirituel étant défini par le jugement des citoyens ?

La philosophie d'Alain peut être interprétée historiquement et, en ce sens, on dira qu'elle est l'expression des petites gens. Alain dit, à de multiples reprises, que, dans la société, il est du côté des petits, du côté de ceux qui obéissent contre ceux qui commandent. Il est du côté des contribuables contre les inspecteurs des finances, avec les paysans contre le seigneur, le notable et le curé, du côté du peuple, au sens de 1789, contre les ordres privilégiés. Sa philosophie consiste à transfigurer la résistance des petites gens contre les privilégiés pour en faire le pouvoir spirituel. La résistance des petites gens, protestant contre les abus des administrateurs et du gouvernement, devient une forme valable de la résistance éternelle des gouvernés contre les pouvoirs. Le député est, à ses yeux, l'avocat des humbles contre les grands et les puissants. Il n'est pas le législateur qui se met du côté de l'État contre les citoyens, il est l'interprète des citoyens auprès de ceux qu'Alain vitupère, les fonctionnaires, les administrateurs, les gens puissants, les Parisiens. Quand le député radical fait une demande pour un de ses administrés, pour un de ses électeurs, aux yeux d'Alain il ne manque pas à sa fonction : tout au contraire, il l'accomplit. La recommandation, pour Alain, n'est pas la trahison du mandat de député, c'est son accomplissement,

car les députés sont là pour faire que l'administration soit moins insupportable qu'elle ne l'est normalement, moins injuste qu'elle ne l'est inévitablement si elle suit son penchant.

En même temps que l'interprétation historique, on a presque immédiatement l'interprétation du moraliste. Toute attitude politique comporte une espèce de jugement moral, et il est certain que ce qui donnait un accent et une séduction à la pensée d'Alain, pour nous autres, quand nous avions vingt ans, c'était le fait qu'Alain, systématiquement, d'abord, était pour les petits contre les grands, pour la révolte contre le conservatisme, mais aussi, en second lieu, qu'il acceptait la solidarité avec la communauté. On savait qu'Alain était pacifiste et pacifique et que, pourtant, en 1914, il s'était engagé comme simple soldat. Cette combinaison de pacifisme et de solidarité militante avec les humbles avait pour nous un aspect de grandeur. Pourquoi s'était-il engagé ? La réponse, dans l'abstraction philosophique, était : parce que, citoyen, je dois accepter la solidarité avec le sort de la collectivité, même si je désapprouve les décisions qui ont été prises par les gouvernants. Mais, en réalité, c'était une manière de se retrouver avec le non-privilegié, de se retrouver avec les simples soldats contre les officiers. *Mars, ou la Guerre jugée*¹ est moins consacré à la guerre qu'à l'ordre militaire, et on peut dire que, jusqu'à un certain point, Alain déteste encore plus l'ordre militaire, c'est-à-dire l'ordre du commandement inconditionnel, qu'il ne déteste la guerre et ses risques.

L'ordre militaire, pour Alain, était le symbole de tout ordre social. Il disait volontiers : tout pouvoir est absolu. Il disait aussi, à la manière de Maurras : tout pouvoir absolu est monarchique parce que c'est la loi même de l'action, mais, précisément parce qu'il est absolu et monarchique, il doit être limité. Ce qui inquiète Alain, ce n'est pas que l'administration puisse mal fonctionner, c'est qu'elle puisse trop bien fonctionner. Des polytechniciens ou des inspecteurs des finances, on en trouvera toujours dont les talents

1. Alain, *Mars ou la Guerre jugée*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1921.

seront incontestables. Ce qui est en question, ce n'est pas la réforme de la formation des fonctionnaires, qui a passionné l'opinion publique il y a quelques années, mais la limitation des inconvénients qu'entraînent les fonctionnaires quand ils sont bons (et les fonctionnaires français sont toujours bons).

La troisième sorte d'interprétation, après l'interprétation du moraliste, c'est l'interprétation proprement politique. Et alors, la question se pose : quelle est l'efficacité de la résistance du citoyen ? Jusqu'à quel point l'action du citoyen, qui ne croit pas à la valeur spirituelle du pouvoir, l'action du député, qui contrôle l'administration, l'action du ministre aussi, qui, pour Alain, ne doit pas être le chef de l'administration mais le contrôleur de l'administration, non pas un technicien mais le représentant de l'opinion auprès des techniciens, jusqu'à quel point, donc, cette action est-elle possible et jusqu'à quel point est-elle efficace ? Ici apparaît une des faiblesses de la pensée d'Alain. Pour que le système soit satisfaisant, il faut se donner à l'avance la société existante, l'État solide et les pouvoirs fonctionnant harmonieusement. Ensuite, il faut supposer que la résistance des citoyens peut éliminer ce que Alain voudrait éliminer, c'est-à-dire avant tout le despotisme et la guerre. Or, c'est là que, pour le moins, une interrogation s'impose : jusqu'à quel point le fait que le citoyen ne croie pas au pouvoir suffit-il à empêcher les guerres ?

Nous sommes reportés à une quarantaine d'années en arrière, au début du siècle, à l'époque où l'on s'imaginait que les guerres appartenaient au passé, qu'elles étaient un phénomène anachronique imputable à des facteurs superficiels, à la passion humaine, à l'ambition des pouvoirs, et que, par conséquent, si le citoyen était suffisamment radical, si les ministres étaient suffisamment radicaux, le danger de guerre serait sinon éliminé, du moins extraordinairement diminué.

Dans l'ensemble, la politique d'Alain est une politique a-historique ou anti-historique. C'est une politique fondée sur une conception de l'homme non changeant, de l'homme défini par la dualité des passions et de la raison. Peut-être, plus précisément, l'homme d'Alain ressemble-t-il à l'homme de Platon dans la *République*, homme triple : des entrailles, les passions proprement animales ; la générosité

ou la colère, situées dans le cœur, le *thumos* pour parler comme Platon ; et enfin l'esprit, la capacité de jugement. La politique d'Alain viserait à tenir en laisse, à maîtriser les passions, à la fois généreuses et coléreuses, qui risquent perpétuellement d'emporter l'homme aux excès et, par suite, aux conflits.

La politique d'Alain est typiquement française, on dirait presque qu'elle est insulairement française. Ce que jamais aucun étranger n'a pu comprendre, c'est pourquoi tant de générations de jeunes Français ont pu prendre Alain au sérieux. Ce qu'il y a d'incompréhensible pour un Britannique ou un Américain, ou même un Allemand, c'est cette combinaison de révolte permanente, d'opposition permanente et d'obéissance consacrée, c'est qu'on puisse faire une philosophie pour dire perpétuellement : il faut obéir, sans quoi aucune société n'est possible, mais il faut ne pas respecter les gouvernants, limiter leur action, s'efforcer de contrôler et presque de paralyser l'action des administrations. Une telle combinaison est à certains égards impensable, et un penseur politique, l'Anglais Brogan¹, a écrit : « La renommée d'un philosophe comme Alain suffit à justifier l'annonce de la ruine d'un État. » La formule est excessive ; mais il est vrai qu'il y a un paradoxe dans la pensée d'Alain. Enseigner aux gouvernés la révolte contre les gouvernants est intellectuellement satisfaisant, si l'on a affaire à un État despotique ou autoritaire. Contre un État despotique ou autoritaire, il est assez utile que s'exerce cette espèce de sabotage diffus de l'administration par les gouvernés, et les Français s'y entendent admirablement, comme ils l'ont montré à de nombreuses reprises. Ce qui constitue le paradoxe, c'est que, écrivant sous la III^e République, où le pouvoir était plutôt paternel, Alain ait transformé en vertu philosophique cette espèce de résistance larvée, et ait repré-

1. Denis W. Brogan (1900-1974), professeur de science politique à Cambridge de 1939 à 1967, auteur notamment de *The Development of Modern France 1870-1939*, Londres, Hamish Hamilton, 1940 ; *French Personalities and Problems*, Hamish Hamilton, 1946 ; *The French Nation*, Hamish Hamilton, 1957.

senté les pouvoirs, l'administration, les riches, les chefs militaires, comme constituant une sorte de danger permanent à la fois pour la liberté des citoyens et pour la paix.

Naturellement, il y a une explication, c'est la guerre, la guerre de 1914. Il a existé pendant quatre ans la forme extrême du pouvoir militaire contre lequel, à la rigueur, cette attitude de résistance ou d'opposition était compréhensible. Mais, même dans cette période, il y a quelque chose d'assez intenable à la longue dans l'attitude d'Alain. Il est assez intenable, dans une période où l'État est en question, de se donner à l'avance l'État existant.

La pensée d'Alain présente donc non seulement par rapport à 1952 un caractère paradoxal ou anachronique, mais, même en soi, elle est très caractéristique d'une période où l'on ne prend pas la politique trop au sérieux. Il est, en effet, très amusant et très excitant d'exalter l'opposition des citoyens contre le pouvoir dans une France tranquille. Mais, dans une France en question, dire : « Les régimes se ressemblent tous, tous les pouvoirs sont monarchiques et absolus, la grande illusion est de croire qu'un pouvoir puisse être bon et, par conséquent, de vouloir le changer », cela suppose une espèce d'arrêt ou de suspension de l'histoire.

Cela dit, lorsqu'on aura ajouté que, par rapport à l'histoire actuelle, cette philosophie n'est pas convaincante, il est possible qu'après avoir fait le tour de beaucoup d'idées, on finisse par retrouver, dans la pensée d'Alain, quelque chose qui me paraît toujours valable. C'est que l'adoration des pouvoirs est une des tentations permanentes des hommes, et cela pour une raison simple : il est insupportable d'obéir sans se donner une justification quasi métaphysique de l'obéissance. Il est plus agréable, pour le grand nombre des hommes, d'imaginer qu'il y a une raison profonde au fait que certains commandent et qu'ils commandent d'une certaine façon. Un certain nombre d'exemples actuels finiraient par me convaincre que, dans Alain, en dépit de ce qu'il y a d'insatisfaisant, il y a quelque chose qui reste vrai : c'est que, pour parler comme lui, il vaut mieux ne pas adorer « le Roi Pot ». Il faut lui obéir, mais il ne faut pas adorer les casseroles.



Je passe maintenant au deuxième penseur dont je me propose de parler : Charles Maurras. Le rapprochement de Maurras et d'Alain peut sembler paradoxal, mais il ne l'est pas tant que cela. Maurras vit encore et défraie la chronique¹. Je n'ai pas besoin de dire que je considérerai le Maurras éternel et non pas le Maurras de 1952, qui ne nous intéresse pas.

Les éléments critiques de la pensée de Maurras sont classiques : ils sont empruntés à la pensée contre-révolutionnaire telle qu'elle s'est exprimée, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, dans les œuvres de Bonald et de Joseph de Maistre, par exemple, et, à la fin du XIX^e siècle, dans les œuvres de Taine ou de Renan.

Maurras reprend à Taine la critique du rationalisme abstrait qu'il trouve dans le premier volume des *Origines de la France contemporaine*². Il reprend également et développe la critique du romantisme politique. C'est un auteur rationaliste, mais non pas à la manière individualiste, cartésienne d'Alain. C'est un rationaliste qui se veut concret, expérimental, à la manière du positivisme d'Auguste Comte.

Sa conception politique d'ensemble ne présente aucune originalité : c'est l'idée de la société d'Ancien Régime avec la monarchie, les corps intermédiaires, chaque homme ayant sa place, son statut personnel, chacun avec ses droits et ses devoirs. C'est la représentation d'une France d'Ancien Régime, libérale contre l'absolutisme jacobin, décentralisée contre la centralisation républicaine.

1. À la Libération, Maurras avait été inculpé « d'intelligences avec l'ennemi », et condamné à la détention perpétuelle et à la dégradation civique. Détenu 7 ans à Riom puis à Clairvaux, il bénéficia d'une grâce médicale et mourut le 16 novembre 1952.

2. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*,

T. I : *L'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1876,

T. II : *La Révolution*, Paris, Hachette, 1878,

T. III : *Le Régime moderne*, Paris, Hachette, 1891.

Quels sont les apports propres de Maurras dans la pensée contre-révolutionnaire ? D'abord, si l'on suit avec attention la pensée de Maurras, on a l'impression que, chez lui, cette représentation de la France d'Ancien Régime est moins une représentation morale et politique qu'une représentation esthétique. Ce qui paraît fondamental, dans la pensée de Maurras, c'est l'idée d'un ordre et d'un ordre conçu plutôt esthétiquement que moralement.

Deuxième chose, encore plus importante et de beaucoup : Maurras est celui qui justifie la monarchie, la France d'Ancien Régime et le catholicisme sans y croire. C'est l'homme qui justifie le catholicisme sans être catholique, l'homme qui pense que la religion catholique, en tant que soutien de la France d'Ancien Régime, était la vérité permanente de la France, mais qui adopte ce point de vue pour des raisons pragmatiques. Autrement dit, si Alain est le descendant des jacobins qui ne croient plus au jacobinisme, Maurras est le descendant des catholiques conservateurs qui ne sont plus catholiques. C'est le moment de l'épuisement des doctrines, le moment où les doctrines sont justifiées non plus par le fait que l'individu y croit, mais par le fait qu'il les trouve utiles.

Il est vrai que beaucoup de penseurs politiques ont dit des choses de cet ordre : Machiavel était partisan des religions nationales de manière à renforcer l'unité du corps politique et Rousseau pensait qu'il fallait avoir un minimum de religion pour enseigner la vertu aux individus. Les penseurs politiques n'ont cessé de concevoir les religions en fonction de l'utilité sociale. Seulement, pour l'histoire spirituelle de la France, c'est quelque chose d'assez frappant que le théoricien de la France monarchique et catholique au ^{xx}e siècle ne soit pas un catholique et qu'il ne soit monarchiste que pour des raisons pratiques.

Dans l'*Enquête sur la monarchie*¹, Maurras justifie la monarchie essentiellement par deux idées : d'une part, le lien historique qui s'est établi entre une famille régnante et

1. Charles Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Nouvelle Librairie nationale, 1909. (Première édition dite « collective » rassemblant différents textes écrits depuis 1900.)

la France ; d'autre part, la notion de monarchie (*arché* et *monos*, le gouvernement d'un seul), le gouvernement d'un seul étant pour lui le principe même de l'Ancien Régime.

Seulement – et c'est là un point d'une certaine importance –, quand on met l'accent non pas sur la monarchie traditionnelle, mais sur la monarchie (Maurras écrivait volontiers monarchie en deux mots : pendant la guerre, en particulier, il le fait constamment pour dire que ce qui était essentiel, c'est le gouvernement d'un seul), on voit qu'il y a, après tout, beaucoup d'autres gouvernements d'un seul que les monarchies et on se rend compte qu'il y a toujours eu, chez Maurras, une certaine tendance vers le césarisme, parce que le césarisme est aussi le gouvernement d'un seul. Maurras s'en défendrait d'ailleurs avec une grande énergie.

Une des questions difficiles, pour Maurras, c'était de savoir comment restaurer la monarchie. Évidemment, il aurait été beaucoup plus facile de ne pas la renverser : opinion raisonnable, mais peu féconde pour résoudre le problème politique de la France au *xx^e* siècle. La question essentielle était donc : comment passer de la démocratie à la monarchie ? Maurras avait toujours connu le rêve du chef militaire faisant, d'une façon ou d'une autre, un coup d'État et, à partir de là, restaurant la monarchie à la manière dont le général Monk avait restauré Charles II¹. Il est évident que, dans son adhésion au maréchal Pétain, il y a eu l'idée que ce pouvait être le restaurateur de la monarchie. Mais, chez Maurras, monarchiste pour des raisons pragmatiques, il y a toujours le danger d'un glissement au césarisme. Dans sa pensée, progressivement, les haines prennent une place croissante par rapport aux affirmations positives. J'entends par là qu'un Français d'Ancien Régime comme Bernanos est attaché affectivement et spirituellement à une certaine représentation de la société, et se sent un devoir de loyalisme à l'égard de la monarchie et de cer-

1. George Monk (1608-1670), général et homme politique anglais qui, à la mort de Cromwell, restaura la royauté après avoir convaincu Charles II de proclamer l'amnistie et d'accepter les revendications parlementaires.

taines institutions de la monarchie. Alors que, de plus en plus, chez Maurras et chez les maurrassiens, il y avait surtout un certain nombre de haines : haine des juifs, naturellement, haine des francs-maçons, haine des protestants aussi, haine de toutes les minorités qui, dans la pensée de Maurras, jouaient un rôle décisif à l'intérieur même de la III^e République. Et il s'est trouvé que la pensée de Maurras, qui, fondamentalement, est une pensée contre-révolutionnaire dont les éléments essentiels sont déjà présents dans la pensée contre-révolutionnaire du début du XIX^e siècle, s'est rapprochée de plus en plus des révolutions de droite du XX^e siècle, non pas par ses amours, mais par ses haines. Elle est devenue proche du fascisme, non du national-socialisme, par l'intermédiaire des mêmes oppositions : opposition au régime démocratique, à ce que Maurras appelait la ploutocratie, et opposition à toutes les minorités qui domineraient selon lui les démocraties.

Dans un certain sens, on peut dire que le drame de la pensée de Maurras a été le drame de toute pensée réactionnaire ou restauratrice. Toute pensée qui prend pour objectif la restauration d'un ordre disparu se trouve acculée à la difficulté pratique de restaurer ce qui n'est plus, et, en même temps, pour justifier la restauration, elle se trouve acculée à vitupérer le plus violemment possible tout ce qui est.

Le résultat est que la pensée de Maurras s'est trouvée être une pensée systématiquement négatrice et oppositionnelle, alors que, par vocation et par ses intentions, elle voulait être positive. L'homme qui aurait voulu être le conseiller du pouvoir a passé toute sa vie à être le négateur et, dans une large mesure, le destructeur du pouvoir. Il y a un seul moment où Maurras a pu jouer – et encore très partiellement – le rôle qu'il avait rêvé de jouer : entre fin 1940 et fin 1942. Non pas du tout qu'il ait été, comme on l'en accusait injustement, satisfait par la défaite : ceci est de l'ordre de la basse propagande politique, car il était beaucoup trop Français pour ne pas être frappé par la défaite. Mais, simplement, il a trouvé une compensation à la défaite dans le fait qu'un régime monarchique a pu, pendant un moment, s'établir et que, dans ce régime monarchique, il a pu jouer le rôle qu'il souhaitait : celui de conseiller du pouvoir, qui justifie le régime, contribue à l'unité des

esprits et les incline à bien penser la politique. Il reste que, en dehors de ce bref moment, il n'a pu, toute sa vie, être que critique, exactement comme Alain.

*

Je conclurai donc en disant que, ni l'un ni l'autre, ni Alain ni Maurras, ne croient, en profondeur, à l'univers dont ils apparaissent comme les représentants. Ce qui est caractéristique de l'épuisement de nos idéologies françaises, c'est que Maurras n'est pas catholique et qu'Alain n'est pas jacobin, que l'un ne croit pas à la religion et que l'autre ne croit pas à la valeur absolue du régime républicain, puisqu'il croit que tous les régimes sont mauvais, y compris le régime républicain, et qu'il s'agit simplement d'en limiter les inconvénients. L'un et l'autre sont enfermés dans le cadre de l'histoire de France, et l'un et l'autre sont typiquement insulaires. Maurras est le philosophe d'une monarchie tirée de l'expérience de l'histoire de France, Alain, le philosophe des petites gens contre les éternels privilégiés, les éternels seigneurs, qu'ils soient fonctionnaires ou nobles. L'un et l'autre sont des idéologues et des hommes de lettres, sans expérience de la politique réelle. L'un et l'autre sont des pessimistes. Alain veut maintenir un régime qui ne pourra qu'atténuer les défauts immanents à tout ordre social, quel qu'il soit, et Maurras veut restaurer un ordre disparu. Ni l'un ni l'autre n'est tourné vers l'avenir. L'un et l'autre sont des oppositionnels, contre la réalité républicaine chez Maurras, pour la République mais contre les pouvoirs chez Alain. Maurras et Alain croient, l'un et l'autre, aux vérités éternelles en matière de politique, et ceci est assez caractéristique comme rapprochement : ni l'un ni l'autre ne croit à l'Histoire au sens que l'on donne à ce mot aujourd'hui. L'un et l'autre disent : tout pouvoir est monarchique, l'un et l'autre disent : tout pouvoir est absolu. La différence, c'est qu'Alain dit : comme tout pouvoir est absolu, même quand il est républicain, il faut le limiter, alors que Maurras dit : comme le pouvoir républicain est divisé et, par suite, n'est pas un pouvoir, il faut détruire la République pour avoir un vrai pouvoir qui soit monarchique.

Maurras et Alain me paraissent donc tous les deux

caractéristiques de la phase où les idées traditionnelles de la France sont devenues des idéologies auxquelles on ne croit plus guère. Le fait que l'un et l'autre justifient pragmatiquement, comme une espèce de moindre mal, leurs conceptions est assez caractéristique de ce qu'avait été mon point de départ, à savoir que, si nous avons en France des idéologies politiques, nous n'avons pas eu de philosophie politique. Il est naturellement possible qu'aussi bien chez Alain que chez Maurras il y ait, en dehors des aspects liés à l'histoire et, à ce titre, appartenant au passé, des vérités permanentes que nous retrouverons plus tard.

Pour l'instant, nous retiendrons les propositions suivantes : les deux philosophies politiques qui ont exercé une influence en France, il y a vingt ou vingt-cinq ans, parce qu'elles présentaient un caractère systématique, critiquaient et commentaient chaque événement en fonction d'une conception d'ensemble, étaient oppositionnelles, pragmatiques, tournées vers le passé ou vers l'éternel, et non pas vers l'avenir. Elles étaient en outre caractéristiques de l'épuisement des querelles françaises traditionnelles. Cela me permettra, à partir de maintenant, de ne plus m'occuper de ces querelles traditionnelles. Il ne sera pas question de l'opposition entre droite et gauche, entre France d'Ancien Régime et République, entre les petites gens et les privilégiés, mais du fait dominant aujourd'hui, à savoir qu'il n'y a pas de différence, ressentie comme fondamentale, entre l'extrême droite et l'extrême gauche, le communisme mis à part, c'est-à-dire que, depuis la droite jusqu'à la gauche, le fait commun, c'est l'acceptation d'un certain régime dit démocratique que je vais désormais tenter, sociologiquement et philosophiquement, de définir.

PREMIÈRE PARTIE

DÉMOCRATIE

ESSAI DE DÉFINITION DE LA DÉMOCRATIE

Pendant un siècle et demi, le thème fondamental de la réflexion politique, en France, a été l'opposition entre les principes de la Révolution et ceux de l'Ancien Régime. Renan pensait encore dans ce cadre, Taine aussi, et les philosophes de ma jeunesse, Alain et Maurras, sous une autre forme, restaient encore obsédés par l'opposition entre les principes de l'Ancien Régime, c'est-à-dire l'ordre, l'autorité, la hiérarchie, la famille, et les principes de la Révolution : le jugement individuel, l'égalité des hommes. Pourtant, dès le siècle dernier, quelques philosophes ont considéré que cette opposition n'était pas le phénomène décisif. Tocqueville, en particulier, avait formulé le problème central de notre civilisation sous la forme suivante : le mouvement vers l'égalité des hommes, la suppression des distinctions de statut personnel, est irrésistible ; les sociétés occidentales vont inévitablement vers l'égalité ; dès lors, la question qui se pose est de savoir si une société égalitaire sera libérale ou tyrannique. Tocqueville avait été spécialement frappé par l'expérience des États-Unis, où il avait cru voir l'image de l'avenir des sociétés européennes en ce sens que l'égalité sociale, l'égalité des hommes, l'égalité des personnes, y était déjà réalisée beaucoup plus que dans les sociétés européennes, et que cependant les libertés étaient respectées¹.

1. On pourra se reporter au chapitre que R. Aron consacre à Tocqueville dans *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1991, pp. 222-272.

On pourrait dire que le problème de Tocqueville était : l'égalité est-elle compatible avec le maintien des libertés politiques ? D'une autre façon, le problème de Marx était analogue, mais formulé tout différemment.

Au fond, le problème central que je veux aborder dans ce cours est exactement le problème de Tocqueville : le mouvement vers l'égalité étant un fait, nos sociétés conservent-elles la liberté politique comme un anachronisme, ou bien y a-t-il possibilité de combiner une société égalitaire et une société libérale ?

La première partie de ce cours sera consacrée à l'analyse de ce qu'on appelle dans le langage courant la démocratie occidentale. Plus simplement, la démocratie me paraît pouvoir être définie sociologiquement comme l'organisation de la concurrence pacifique en vue de l'exercice du pouvoir.

Cette définition est une définition par les institutions et non par les idées : cela est pour moi essentiel. En effet, si on disait que la démocratie est la souveraineté du peuple, il y aurait au moins deux mots obscurs dans la définition, le mot « souveraineté » et le mot « peuple ». Les juristes discutent indéfiniment pour savoir exactement ce que c'est que la souveraineté. En revanche, nous pouvons tous nous mettre d'accord sur l'idée que, dans toute société, il y a des hommes qui exercent le pouvoir, et chacun peut comprendre que la concurrence pacifique pour savoir qui exerce le pouvoir est un fait d'observation. C'est une réalité institutionnelle que, dans certaines sociétés, ceux qui exercent le pouvoir ne soient pas désignés par la naissance, mais au terme d'un processus de concurrence pacifique.

D'autre part, quand on dit « souveraineté du peuple », on rend possible toutes sortes de jeux idéologiques. En effet, comme on ne sait pas très bien ce que c'est que le peuple — est-ce l'ensemble des individus d'une société ou bien ceux qui sont des citoyens par excellence ? est-ce qu'une minorité active ne peut pas se dire le peuple plus qu'une majorité passive ? — et qu'il y a, dans l'idéologie politique, toutes sortes de manipulations de la notion de peuple, il vaut mieux laisser de côté des notions obscures et partir de faits très simples.

La seule objection que l'on pourrait faire à cette défini-

tion, c'est que l'organisation de la concurrence en vue de l'exercice du pouvoir semble laisser en dehors le cas de la démocratie directe où c'est l'ensemble des citoyens assemblés qui gouvernent directement. Je pense que l'on peut, au moins dans la perspective où je suis placé, considérer que la démocratie directe, bien loin d'être l'essence de la démocratie, en est le cas extrême, le cas où la concurrence s'exerce dans le rassemblement de tous les citoyens et s'exerce parfois pour les décisions elles-mêmes. Normalement, la concurrence pour l'exercice du pouvoir implique la désignation de certains individus pour exercer les fonctions de commandement.

À partir de ce caractère essentiel – concurrence pacifique pour l'exercice du pouvoir – on retrouve, me semble-t-il, assez facilement les caractères communément attribués à la démocratie politique.

Premier point : comment s'organise la concurrence ?

La concurrence peut avoir deux formes : la forme du tirage au sort et la forme de l'élection.

Le tirage au sort n'est pas du tout contradictoire avec la concurrence pacifique. Simplement, dans le cas du tirage au sort, l'élément d'action personnelle est réduit au minimum. Le tirage au sort jouait un rôle important dans les cités grecques et, encore aujourd'hui, il y a certaines fonctions, extrêmement limitées, qui, dans les démocraties modernes, sont exercées par tirage au sort. Je pense essentiellement au jury. On n'a pas encore songé à faire désigner les ministres ou les députés par tirage au sort, mais cela ne soulèverait pas d'objection fondamentale, sinon d'ordre pratique (les objections d'ordre pratique sont évidemment considérables). Par conséquent, l'élection est l'organisation la plus simple de la concurrence en vue de l'exercice du pouvoir. Comme il n'y a pas de personnes désignées par la naissance pour exercer le pouvoir et comme on ne veut pas que le pouvoir soit attribué à la suite d'une guerre civile, la forme normale, c'est de faire élire ceux qui exerceront le pouvoir par les citoyens.

Naturellement, l'élection ne peut pas être appliquée à toutes les fonctions ni à toutes les démocraties modernes. Toutes les démocraties que nous connaissons comportent

une combinaison d'élection et de désignation, l'élection étant cependant considérée comme l'essentiel.

À partir de cette notion d'élection, on passe facilement aux idées de liberté politique et de liberté personnelle. Pour que la concurrence soit pacifique, il faut que les citoyens ne courent pas un risque excessif d'être mis en prison s'ils expriment certaines opinions. Autrement dit, pour que la concurrence soit conforme aux principes mêmes d'une concurrence pacifique, il faut un minimum de libertés politiques. Si ces libertés politiques ne sont plus données, il n'y a plus réellement concurrence, ou la concurrence est faussée. Bien entendu, l'idéal de la concurrence pacifique est en fait rarement réalisé. Dans la majorité des démocraties, le jeu est plus ou moins faussé, mais avec des différences considérables de degré.

D'autre part, à partir de la notion de concurrence pour le suffrage des citoyens, on passe facilement à l'existence de partis, car il est normal que ceux qui veulent exercer le pouvoir se groupent pour obtenir les voix de leurs concitoyens. Une concurrence entre individus isolés est presque inconcevable. C'est là une banalité, mais c'est une banalité qui a certaines conséquences. Par exemple, certains philosophes croient être extrêmement profonds en disant que les partis sont détestables et qu'il faudrait supprimer tous les partis. On peut naturellement trouver que les partis sont détestables et il est vrai que, comme toutes les institutions humaines, ils sont pleins d'imperfections. Simplement, ce qu'il faudrait qu'on nous explique, c'est comment la concurrence pacifique pour l'exercice du pouvoir peut exister en l'absence de partis. Car, dans ce cas, seuls des individus sans lien les uns avec les autres se présenteraient aux suffrages de leurs concitoyens, et cela créerait de telles difficultés d'organisation qu'il faudrait probablement, pour empêcher l'émergence de partis, des procédés de rigueur plus grands que les procédés traditionnels du despotisme.

Je crois donc que, si on part de l'idée que l'essence de la démocratie est la concurrence pacifique pour les fonctions de commandement, on arrive inévitablement aux partis comme à une institution inséparable de l'essence même de la démocratie.

Enfin, on passe assez facilement de ces notions à celle

du respect des minorités ou de l'opposition. Pour que la concurrence soit réellement pacifique, il faut qu'une élection ne soit jamais considérée comme la dernière. Car si, à partir d'une élection, les élections sont supprimées, c'est-à-dire si la concurrence cesse avec la victoire d'un certain groupe, chacun a dans l'idée que, la règle du jeu n'étant plus respectée, ce n'est plus de jeu, si je puis dire, d'être pacifique. Autrement dit, pour que la concurrence puisse être la loi de ce genre de société politique, il faut que les groupes qui ne sont pas au pouvoir aient, en principe, une chance d'y arriver. Il est donc de l'essence de la démocratie politique de respecter au moins certaines minorités.

On voit que, dans une conception de cet ordre, on peut définir la démocratie politique sans référence à aucune des idées transcendantes telles que souveraineté populaire, liberté, égalité, mais la définir simplement comme un système institutionnel qui a sa logique propre et qui implique certaines conséquences.

Maintenant, essayons de définir plus rigoureusement ou d'analyser de plus près la concurrence pour le pouvoir. On pourrait m'objecter – et l'objection serait parfaitement valable – qu'il n'y a pas de régime politique sans concurrence pour le pouvoir. Pour le régime monarchique, il suffit de lire Saint-Simon¹ pour voir à quel point, à la cour et autour du roi, il y avait concurrence pour les fonctions de commandement. Il reste que, dans un système monarchique, l'autorité suprême n'était pas soumise à cette règle de concurrence. D'autre part, au-dessous du roi, les fonctions de commandement étaient bien l'objet d'une concurrence, mais d'une concurrence qui n'était pas organisée, d'une concurrence pour les faveurs du prince. La concurrence pour les faveurs du prince joue un rôle considérable dans toutes les sociétés politiques, mais ne peut pas être considérée comme l'équivalent de l'organisation d'une concurrence pacifique, parce que l'essence de l'organisation d'une concurrence pacifique, c'est qu'il y ait des règles. Or, dans la lutte pour les faveurs du prince, il n'y a

1. *Mémoires sur le règne de Louis XIV et la Régence*, écrits de 1692 à 1723.

aucune règle, il y a le déchaînement de l'intrigue, il y a tous les moyens par lesquels on essaie d'arriver. Et il n'est même pas nécessaire de se référer à la monarchie et à l'Ancien Régime : il suffit de se représenter ce qui se passe généralement au-dessous de celui qui détient, par l'élection ou par désignation, une fonction de commandement. La lutte pour les faveurs du président du Conseil est une forme de concurrence entre individus pour des fonctions, mais c'est une concurrence non organisée, c'est-à-dire qu'il est difficile de savoir exactement comment on obtient la faveur du président du Conseil pour être nommé directeur d'une entreprise nationalisée ou pour obtenir un bureau de tabac. Cette rivalité pour les faveurs du prince joue, dans les démocraties, du haut jusqu'en bas : les électeurs essaient d'obtenir les faveurs du député, qui essaie d'obtenir les faveurs du ministre, et ainsi de suite. Naturellement, cette concurrence ne peut pas jouer pour toutes les fonctions et, par conséquent, il y a une première analyse nécessaire qui est de savoir ce qui, dans une démocratie donnée, forme l'enjeu de la concurrence.

On constate d'abord que, dans certaines démocraties, on a exclu de la concurrence le chef de l'État. Dans les démocraties de forme monarchique, la personne du chef de l'État est désignée par voie héréditaire et elle est donc soustraite à la concurrence.

Dans d'autres démocraties, comme la démocratie française, il y a choix, mais il y a choix au deuxième degré, ce qui a pour fonction d'élever, dans la mesure du possible, le chef de l'État au-dessus de la concurrence.

On peut donc dire, d'une façon plus générale, que dans tous les régimes où les fonctions de commandement sont l'objet de compétition, on tâche de soustraire certaines fonctions, et de préférence la fonction supérieure, à la compétition, de manière que le détenteur de cette fonction apparaisse comme l'incarnation de l'ensemble de la collectivité et non pas seulement comme le représentant d'une fraction de cette collectivité.

En deuxième lieu, les fonctions administratives, qui sont, dans une large mesure, des fonctions de commandement, sont soustraites à la concurrence électorale. À vrai dire, ce n'est pas du tout une règle générale. Aux États-Unis, par

exemple, un grand nombre de fonctions administratives qui sont, en France, objet de concurrence, mais de concurrence pour la faveur du prince ou bien, en mettant les choses au mieux, de concurrence par le mérite – ce qui serait évidemment l'idéal –, peuvent être l'objet de concurrence électorale. Actuellement, aux États-Unis, il y a précisément un débat pour savoir si certaines fonctions de l'administration fiscale doivent être obtenues à la suite d'élections ou par désignation. On peut dire que, dans les sociétés modernes, la tendance est de soustraire un nombre croissant de fonctions administratives à la concurrence électorale : d'abord parce que ces fonctions administratives exigent une compétence que l'élection ne garantit pas de manière absolue, ensuite parce qu'on veut éviter que les détenteurs de ces fonctions soient d'une certaine façon subordonnés à leurs électeurs comme le sont les détenteurs de fonctions politiques.

Enfin, en troisième lieu – ceci va de soi mais a une extrême importance – dans toutes les sociétés démocratiques, les puissances sociales sont soustraites à cette lutte. J'entends par là que les détenteurs des moyens de production, ceux qui ont une puissance sociale, n'occupent pas cette position à la suite d'une concurrence électorale, mais soit parce qu'ils ont réussi dans l'ordre économique, soit parce qu'ils ont reçu par héritage cette position même.

Deuxième point : *qui est admis à participer à la concurrence ?*

On peut dire – et je crois que c'est vrai – que la logique de la concurrence, c'est l'égalité entre tous les membres de la société. Pourtant, si l'on regarde historiquement les démocraties, on constate que ce qui est le plus rare, c'est que cette égalité ait été accordée. Rien n'est plus fréquent, dans l'histoire, que de voir des minorités, à l'intérieur d'une société, accepter pour elles-mêmes ces règles de la concurrence, mais les refuser pour les autres. Je songe aux cités grecques, où ceux qui étaient admis à la concurrence étaient les citoyens, qui constituaient une minorité par rapport aux métèques et aux esclaves. Encore aujourd'hui, en notre siècle, il ne manque pas d'exemples de sociétés organisées démocratiquement, mais sans égalité politique. L'exemple le plus frappant est celui de l'Afrique du Sud, où une minorité

de Blancs, d'ascendance soit hollandaise soit britannique, ont introduit ou maintenu des règles de concurrence comparables à celles qui existent en Grande-Bretagne, mais qui n'en accordent pas le bénéfice à des millions de Noirs. Lorsque, en France, on a introduit pour la première fois les méthodes de la concurrence électorale, la plupart des révolutionnaires considéraient comme allant de soi la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, c'est-à-dire entre ceux qui seraient admis à la concurrence, soit à titre de candidats, soit à titre d'électeurs, et ceux qui ne le seraient pas. À cette époque, on considérait que la ligne de démarcation entre les uns et les autres était la possession d'une certaine fortune.

Par conséquent, on peut limiter le bénéfice même de la concurrence à une fraction de la société. Seulement, en fait, il y a des difficultés croissantes à le faire parce que la logique de ce système, c'est que tout le monde soit admis à concourir. Ou encore, si l'on préfère, cette institution de la concurrence électorale a été introduite au nom de certaines idées au nombre desquelles figure l'idée de l'égalité humaine ou l'idée que les hommes peuvent choisir eux-mêmes leur gouvernement. En fait, au moins dans les sociétés occidentales, nous avons assisté à une extension continue qui a donné progressivement à tous les membres de la communauté le droit de participer à la concurrence, à la fois comme électeurs et comme élus. L'extension du suffrage aux femmes a constitué de ce point de vue une étape décisive.

Troisième point : *en quoi consiste l'organisation de la concurrence ?*

L'organisation de la concurrence, c'est ce que l'on appelle une Constitution.

Établir une Constitution consiste à fixer les règles selon lesquelles les citoyens élisent des élus et selon lesquelles, ensuite, les élus désignent ou élisent à leur tour ceux qui exerceront les fonctions de commandement. Les majorités peuvent être simples, absolues ou des deux tiers, selon les sujets, et les spécialistes du droit constitutionnel peuvent faire l'analyse des méthodes, infiniment diversifiées dans le détail, selon lesquelles sont organisées précisément ces modalités de la concurrence.

Je voudrais simplement ici, en prenant une vue d'en-

semble, faire une remarque : toutes les règles de l'organisation de la concurrence sont arbitraires. J'entends par là que leur véritable justification, c'est leur efficacité. Il n'y a pas de raison pour qu'il faille une majorité simple ou une majorité des deux tiers pour telle ou telle décision, mais, si chaque règle constitutionnelle ne peut, en elle-même, être justifiée que par l'opportunité, il est essentiel que les citoyens croient à la Constitution, une fois qu'elle existe. Il n'y a pas de Constitution plus compliquée et plus arbitraire que la Constitution américaine, il n'y en a pas qui soit plus respectée. Pour que le système marche bien, il faut que les gens croient à leur propre Constitution. Et peut-être la valeur essentielle de n'importe quelle Constitution est-elle d'être acceptée comme évidente par ceux qui la connaissent ou la subissent.

En d'autres termes, c'est un résultat à la fois paradoxal et banal – le mérite essentiel d'une Constitution, c'est d'exister depuis longtemps. En effet, quand elle existe depuis longtemps, on s'est habitué à elle et on finit par trouver évidentes des règles tout aussi arbitraires que n'importe quelles autres règles. Et cela, par opposition, nous indique pourquoi toutes les Constitutions françaises ont été en général mauvaises : elles n'ont jamais eu le temps pour elles. Le plus grave défaut de tous les constitutionnalistes français est d'avoir cru qu'il y avait une différence de nature entre un système et un autre système (non pas qu'il n'y ait pas des systèmes meilleurs et des systèmes moins bons), alors que, malgré tout, un mérite essentiel est que la Constitution soit acceptée et qu'il n'y a aucune raison pour qu'une Constitution soit instantanément acceptée comme rationnelle. C'est une des nombreuses institutions sociales qui ne peut pas être rationnelle : elle ne peut être qu'adaptée à des circonstances de fait ou à des considérations d'opportunité.

*

Je passe au sujet suivant : *quelles sont les formes de la démocratie ainsi définie ?*

On peut considérer les formes de la démocratie selon l'origine sociale des détenteurs de fonctions politiques

recrutés par ce système de concurrence. Pour exprimer tout de suite les choses de manière simple et en prenant l'exemple de la France, les détenteurs du pouvoir politique à la suite du jeu électoral peuvent être : ou bien des aristocrates, des grands, des notables, disons, de manière générale, des membres de la classe socialement dirigeante ; ou bien des hommes politiques professionnels, appartenant à la classe privilégiée mais d'un niveau au-dessous, disons : des petits bourgeois du style avocats ou professeurs ; enfin, troisième catégorie, ce peuvent être, à la suite du jeu électoral, ceux que j'appelle des meneurs de masses : secrétaires de syndicats, fonctionnaires des partis politiques.

De manière générale, le recrutement social des chefs de la démocratie est lié à la structure des partis et à la manière dont fonctionne le jeu électoral.

Quand les élus sont des aristocrates, les partis politiques sont en général des groupes parlementaires peu rigoureusement organisés, avec un minimum de structures étendues à l'ensemble du pays.

Quand les chefs politiques sont des hommes politiques professionnels, on a le plus souvent des partis organisés, du style partis de notables ou de petits notables, sur le modèle du parti radical-socialiste.

Dans le troisième cas, celui des meneurs de masses, on arrive au parti de masses organisé, type parti socialiste, parti communiste ou parti fasciste.

On voit immédiatement que, selon l'origine sociale des chefs politiques, selon la structure des partis politiques, on a une relation différente entre les détenteurs des pouvoirs politiques et l'ensemble des citoyens.

Prenons le premier cas, celui des aristocrates ou des grands bourgeois, et considérons, à titre d'exemple, deux cas comparables : celui de la démocratie anglaise au siècle dernier, et celui des régions françaises de l'Ouest à la fin du XIX^e siècle. Dans ces deux cas, l'élection se fait par présentation d'une personne plutôt que d'un parti, et l'autorité de la personne, du candidat, tient à sa situation sociale, aux relations qui existent entre lui et les simples citoyens dans le cadre local. L'aristocrate français élu dans l'Ouest ou l'aristocrate anglais élu dans une circonscription agraire de l'Angleterre d'aujourd'hui doivent leur élection moins à

l'organisation de leur parti qu'à leur personne et aux relations entre leur personne et les simples citoyens. Dans ce cas-là, on a affaire à un encadrement social préexistant et c'est l'homme socialement puissant qui obtient les suffrages de ses concitoyens.

En revanche, si l'on prend l'autre type, le type du meneur de masses, ou du parti organisé dans les villes, on voit que des milliers ou des centaines de milliers de citoyens ne respectent pas la puissance sociale ou même, éventuellement, votent contre celui qui est socialement puissant. Prenons le cas d'une circonscription industrielle de l'est de la France : l'ouvrier qui vote pour le candidat socialiste ou communiste, vote contre celui qui est socialement puissant. En Angleterre, dans les circonscriptions conservatrices des campagnes, l'homme du peuple vote encore pour. Ce n'est pas nécessairement toujours le grand propriétaire local, mais c'est quelqu'un qui appartient au même milieu social et qui est représentatif du même groupe.

On arrive ainsi à une idée essentielle et décisive pour comprendre ce qu'est la démocratie politique : à savoir que tout système de concurrence électorale est inséré dans une certaine structure sociale et que, par lui-même, un tel système de concurrence électorale ne modifie pas automatiquement la structure sociale. On peut avoir la démocratie politique avec un système hiérarchique, conservateur, où les puissants socialement obtiennent les suffrages de leurs concitoyens. Il peut donc y avoir démocratie, au sens où nous prenons ce mot, sans qu'il y ait aucunement égalité sociale. La concurrence électorale n'implique rien d'autre que l'acceptation par ceux qui gouvernent de règles déterminées pour le choix des élus et des détenteurs des fonctions politiques.

Seulement – et c'est ici que cela commence à devenir plus sérieux – si nous prenons l'exemple des sociétés européennes ou occidentales, nous constatons en fait que la démocratie politique, dans les deux derniers siècles, a favorisé l'évolution d'un des types vers l'autre type. C'est-à-dire que, en Angleterre, l'organisation de la concurrence électorale a, pendant quelques décennies, favorisé le maintien de la puissance politique et sociale des groupes socialement dominants, mais, progressivement, la logique même du système a amené au pouvoir des hommes sortis des groupes

inférieurs, puis des représentants des groupes populaires, élus dans une large mesure contre les puissants socialement.

Dans le cas de la France, c'est très frappant. Sous la III^e République, on observe une évolution progressive de la République des ducs à la République des masses, en passant par la République des avocats et des professeurs. Et aujourd'hui le maintien de la démocratie des professeurs et des avocats auxquels nous assistons est dû à un phénomène tout autre qui est l'existence du parti communiste. Si le parti communiste était simplement un parti socialiste avancé, sans aucune relation avec le dehors, la République conservatrice de M. Pinay serait renversée instantanément. La République actuelle, conservatrice, est un phénomène aberrant, déterminé par des facteurs tout à fait extérieurs à la société française. L'évolution normale de la démocratie française était le passage à une démocratie de masses, de partis organisés, où les partis de gauche, ceux qui font appel au suffrage des masses populaires, non pas encadrées par les puissances sociales mais spontanément révoltées contre la puissance sociale, auraient emporté la majorité. La France est gouvernée de manière conservatrice parce qu'elle est trop avancée ou trop à gauche : c'est dans la mesure où il y a un fort parti communiste qu'il y a un gouvernement conservateur en France. C'est pourquoi je suis toujours amusé par les gens qui disent que le parti communiste empêche le fonctionnement de la IV^e République, alors que c'est lui qui le permet. Si l'on y réfléchit, c'est parfaitement évident : le parti communiste, en excluant du jeu politique 25 % des électeurs qui, autrement, seraient simplement des électeurs de gauche, un peu plus à gauche que les socialistes, renforce de manière considérable les éléments conservateurs français¹.

On peut également distinguer les formes de la démocratie selon l'extension des fonctions de l'État, c'est-à-dire selon l'importance des fonctions politiques attribuées par la concurrence électorale. Dans la société américaine du siècle dernier, les fonctions politiques étaient le résultat d'une

1. Cf. R. Aron, « Réflexions sur la politique et la science politique française », in *Études politiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1972, pp. 300-314.

concurrence électorale, mais l'État, étant un État libéral avec des fonctions limitées, ne séduisait pas beaucoup les gens les plus importants socialement, c'est-à-dire les détenteurs des moyens de production. Les capitalistes, aux États-Unis, étaient peu intéressés par le jeu électoral parce qu'ils considéraient que l'État ne jouait pas un grand rôle dans la vie économique et que certaines fonctions politiques pouvaient être exercées par des hommes de deuxième ordre, avocats ou petits bourgeois, qui avaient le goût d'une autorité plus apparente que réelle. En revanche, l'évolution de la démocratie des ducs vers la démocratie de masses s'accompagne en général d'une extension progressive des fonctions de l'État : la démocratie de masses est une démocratie où l'État remplit des fonctions économiquement et socialement importantes, et d'une importance croissante.

Une autre manière de distinguer les formes de démocratie serait naturellement de considérer le nombre des partis et l'organisation de la Constitution. Nous passons ici des considérations sociales aux considérations proprement politiques.

À l'heure présente, on distingue, du point de vue des Constitutions, deux types principaux : le régime présidentiel et le régime parlementaire. Dans un cas, on a l'élection, en théorie à deux degrés, en fait directe aux États-Unis, du chef de l'État par l'ensemble du corps électoral ; dans l'autre cas, on a l'élection directe des députés et ce sont les députés qui choisissent en fait le détenteur de la fonction exécutive essentielle, qu'il soit appelé président du Conseil, Chancelier ou Premier ministre¹.

Peut-être aussi importante ou même plus importante que la distinction entre régime présidentiel et régime parlementaire est la distinction, aujourd'hui courante, entre système de deux partis et système de partis multiples.

1. Rappelons que sous la IV^e République, le président de la République, élu par les deux Chambres réunies en Congrès, désignait le président du Conseil qui devait bénéficier de la confiance de l'Assemblée nationale.

Si l'on prend l'organisation des partis à partir de la notion de concurrence électorale, le fait qu'il y ait deux ou plusieurs partis paraît n'être qu'une distinction secondaire : ce sont deux modalités différentes de la concurrence électorale et, après tout, on n'a aucun moyen, ni de fait, ni idéologique, de dire qu'il ne doit y avoir que deux partis.

Quel est l'avantage du jeu des deux partis ? Naturellement de simplifier et de faire que soit au gouvernement un seul parti. Cela entraîne la stabilité du gouvernement et lui donne une réelle capacité d'action, puisque, en théorie au moins, un parti est suffisamment uni pour penser et vouloir une politique. Mais peut-être y a-t-il quelque chose de plus dans la structure bipartisane, telle qu'elle fonctionne en Angleterre. Le système des deux partis, en Angleterre, signifie que l'on a, à chaque instant, un parti au gouvernement et un parti dans l'opposition, et que le parti qui se trouve dans l'opposition se reconnaît une fonction officielle puisque le chef de l'opposition est payé comme s'il exerçait une fonction de commandement. Il en résulte que l'on n'a pas un nombre x de partis, chacun avec sa conception, mais un gouvernement et un contre-gouvernement, de telle sorte que, en Angleterre, on a toujours l'impression que ce qui est au pouvoir, ce n'est pas une fraction de la communauté, mais l'ensemble de la communauté, avec une certaine orientation.

En d'autres termes, dans un système de partis multiples, chaque gouvernement est le résultat d'une coalition entre divers groupes, et on a toujours l'impression qu'une fraction du pays gouverne pour elle-même et non pas pour l'ensemble. En revanche, en Angleterre, chaque parti au gouvernement a l'air d'être simplement le dépositaire transitoire de la puissance jadis royale. Il a l'air d'être la puissance de la communauté et, la communauté tout entière ayant une certaine volonté, lorsqu'il disparaît, c'est à nouveau l'ensemble de la communauté qui est au pouvoir au nom d'une autre volonté. Au contraire, dans le système continental de partis multiples, non seulement il y a instabilité, non seulement il y a contradiction à l'intérieur de la majorité, mais l'ensemble de la communauté ne se reconnaît jamais elle-même dans son gouvernement, alors que, dans le système britannique idéal, tel qu'il fonctionnait jadis, l'ensemble de la communauté acceptait son gouvernement, même si elle le

critiquait sur tel ou tel point. De plus, dans le système des deux partis, il n'y avait pas seulement, de la part de l'opposition, un consentement au succès du gouvernement au pouvoir, mais l'approbation du gouvernement au pouvoir, sur certains points d'intérêt national, allait en quelque sorte de soi. Dans le système britannique idéal, la politique étrangère est ainsi largement soustraite à la compétition électorale et à la rivalité des propagandes.

De là, nous passons au dernier point de vue d'où l'on peut distinguer les différentes sortes de démocraties, à savoir : l'acceptation ou la non-acceptation des règles de la concurrence par l'ensemble des citoyens et par l'ensemble des partis.

C'est là, évidemment, quelque chose de fondamental : dans les pays où tous les groupes acceptent la règle du jeu, la bataille électorale a uniquement pour enjeu la manière dont on exercera le pouvoir dans un cadre constitutionnel accepté par tous. En revanche, si une fraction des citoyens et des partis n'accepte pas les règles de la concurrence, la bataille électorale a pour enjeu la Constitution elle-même. Or, il y a une différence de nature entre se disputer pour savoir ce qu'on fera en acceptant les règles de la concurrence et se disputer pour savoir quelles règles de concurrence il y aura ou même s'il y aura des règles de concurrence.

On peut donc dire qu'il y a différentes espèces de démocraties selon que le système politique de concurrence est ou n'est pas accepté par l'ensemble des partis.

Pour conclure sur ce point, on a une première distinction selon la structure sociale sous-jacente au système électoral et selon l'évolution de cette structure sociale : évolution qui s'accompagne normalement d'un changement dans le recrutement social des chefs politiques, d'un changement dans la structure des partis politiques et d'un changement dans l'extension des fonctions de l'État.

D'autre part, abstraction faite du fondement social de la démocratie politique, on a des distinctions selon l'organisation constitutionnelle, combinée avec le régime des partis. Là, se pose une importante question d'ordre sociologique, à

savoir : dans quelle mesure la structure des partis et le mode de scrutin sont-ils le résultat de la structure sociale, ou, au contraire, des facteurs indépendants ? Dans quelle mesure, selon qu'on établit un certain mode de scrutin ou un certain système de partis, peut-on déterminer le bon ou le mauvais fonctionnement du régime ? On pourrait dire encore : quelle est l'importance propre des facteurs politiques sur le fonctionnement de ces régimes ? Et enfin, c'est le point d'arrivée parce que nous approchons des problèmes actuels : dans quelle mesure y a-t-il acceptation ou non-acceptation par l'ensemble des partis ?

*

J'en viens maintenant au dernier point de cette leçon, qui portera sur ce qu'on peut appeler ou, plus exactement, sur ce que Montesquieu appelait le « principe de la démocratie » : *est-ce que le principe de la démocratie est la vertu ?* On verra qu'à partir de cette analyse de l'essence du système politique, j'arrive à des conclusions légèrement différentes.

Ce système de concurrence organisée s'est développé à partir d'institutions représentatives. En Angleterre tout au moins, c'est à partir de la limitation du pouvoir royal par la représentation des états, des groupes privilégiés, que s'est développé un Parlement, élu d'abord par un système électoral limité et qui, progressivement, est devenu, à la suite d'une bataille prolongée avec la monarchie, le détenteur du pouvoir politique réel. Cette évolution, en Angleterre, s'est faite grâce à la représentation, progressivement acceptée dans les organismes parlementaires, de forces sociales nouvelles. Autrement dit, il y a eu une évolution à partir des Parlements à fonctions limitées jusqu'à la Chambre des communes actuelle parce que, aux différentes étapes, les nouvelles forces sociales ont été acceptées sur un plan d'égalité par les représentants des anciens groupes privilégiés.

C'est ainsi que, progressivement, le Parlement est devenu l'expression non plus des groupes privilégiés, mais de l'ensemble de la nation. Ce qui a hâté cette évolution, ce fut, aux différentes époques, l'acceptation, par les groupes anciennement privilégiés, de nouveaux groupes privilégiés

sans que cela entraîne des conflits excessivement graves. Au XIX^e siècle, l'ancienne aristocratie a progressivement accepté, sur un pied d'égalité, les représentants de la bourgeoisie d'affaires, financière et industrielle. Au cours de ce siècle, la même opération est en train d'être réussie par l'Angleterre : l'ancienne classe privilégiée, à la fois aristocratique et bourgeoise, est en train d'accepter sur un pied d'égalité, dans son système politique, non pas les prolétaires, ce qui ne signifie rien, mais les représentants des masses populaires, sous la forme des secrétaires de syndicats ou des élus du parti travailliste.

En France, l'évolution vers un système comparable s'est accomplie à la suite d'une série de révolutions, parce que, à chaque époque, les groupes privilégiés ont hésité à conclure des compromis avec les représentants des forces sociales nouvelles. En effet, quand un groupe veut participer au pouvoir et que les anciens privilégiés l'écartent, il y a une probabilité de révolution.

L'essence du système démocratique, tel qu'il s'est développé dans le passé, a donc été l'acceptation de compromis entre les groupes privilégiés. Mais, aujourd'hui encore, un système de démocratie politique ne fonctionne que dans la mesure où les individus, les groupes, les partis, les classes sociales acceptent le compromis. Et je reviens à un mot que j'ai déjà employé celui de : « concurrence pacifique ». Ne cherchons pas dans les nuages des vertus sublimes à la démocratie, mais dans la réalité : l'essence de la démocratie, c'est l'acceptation de la concurrence pacifique. Je ne dis pas que les gens aient tort ou raison de l'accepter. Je dis qu'il n'y a de démocratie que lorsque les individus, les groupes, les classes sociales acceptent les règles de la concurrence et acceptent que cette concurrence soit pacifique. Lorsqu'un groupe veut arriver au pouvoir par la violence et pour réaliser des changements qui ne peuvent pas être acceptés pacifiquement par d'autres groupes, on sort de la démocratie et on entre dans la guerre civile ou dans la révolution.

Encore une fois, je ne dis pas qu'il faut toujours rester dans le cadre de la concurrence pacifique. Il est parfaitement possible qu'à certains moments la moins mauvaise solution soit la révolution. Simplement, si l'on veut penser les choses clairement, il faut comprendre que, la démocratie

étant essentiellement la concurrence pacifique pour l'exercice du pouvoir, qui ne veut pas de la paix ou qui ne veut pas de la concurrence sort de la démocratie et entre dans quelque chose d'autre.

Par conséquent, j'arrive à une conclusion très simple : la vertu essentielle de la démocratie, le principe de la démocratie au sens de Montesquieu, ce n'est pas la vertu, c'est l'esprit de compromis.

On peut dire, comme certains Allemands, que l'esprit de compromis est quelque chose d'assez répugnant. Quand ils parlent de compromis, ils disent *Kuhhandel*, ce qui n'est pas très beau. Au contraire, on peut dire, comme les Anglais, *compromise*, et le dire avec une nuance laudative. *Compromise* et *fair play*, c'est l'essence d'un système de concurrence pacifique.

Naturellement, quand je dis « compromis », il faut ajouter autre chose. Pour que ce système de compromis marche, il ne faut pas seulement que des hommes acceptent que les problèmes puissent être réglés par des moyens pacifiques : il faut aussi qu'ils respectent les règles de concurrence qu'ils ont eux-mêmes posées. On peut dire que le principe de la démocratie est aussi le respect des règles, c'est-à-dire des lois, et que, par ce biais, le respect des lois étant une forme de vertu, la vertu est bien le principe de la démocratie. Mais c'est une vertu d'un caractère très particulier, une vertu qui consiste simplement à dire : ces règles étant posées, il vaut peut-être mieux les accepter parce que d'autres ne vaudraient pas mieux.

Il n'y rien de commun entre l'acceptation du compromis et le respect des règles, d'une part, la vertu au sens moral de l'autre, mais il n'y a pas incompatibilité et la démocratie peut en être enrichie. Il n'y a pas de contradiction non plus entre la démocratie et les ambitions individuelles. Au contraire, le système de concurrence électorale ne peut pas fonctionner s'il n'y a pas, de la part de beaucoup d'individus, la volonté de parvenir, d'être élus et de gouverner.

Comme tous les régimes politiques connus, la démocratie est quelque chose qu'on peut parfaitement définir, analyser, que l'on peut observer sans se référer à des mots confus, transcendants, qui prêtent le flanc à toutes les interprétations et à toutes les critiques. La démocratie est une

réalité humaine, donc imparfaite. C'est aussi une réalité irrationnelle. La seule manière – ou la seule utopie – de rationalité, ce serait de prendre les meilleurs et de leur dire : « Gouvernez dans l'intérêt de tous ». Malheureusement, on n'a jamais trouvé le moyen de savoir qui sont les meilleurs et quel est l'intérêt de tous.

Tous les régimes politiques sont des solutions imparfaites et, si l'on veut, irrationnelles d'un problème qui ne comporte pas de solution rationnelle, même lorsque le système de concurrence électorale fonctionne, lorsqu'il est accepté par tous les hommes. Lorsqu'il y a vertu, au sens de respect des règles et au sens de compromis, il peut y avoir un système qui soit beau, aussi beau qu'un système politique puisse être beau, c'est-à-dire à condition d'être vu toujours d'une certaine distance. Mais il y a tout de même un régime qui risque au moins de posséder un avantage considérable : c'est d'avoir été créé non pas pour assurer des pouvoirs efficaces, mais pour défendre les individus contre les excès de pouvoir. Un système de démocratie qui fonctionne assure aux individus non pas des garanties absolues contre tous les excès du pouvoir, car il y a toujours des excès de pouvoir, mais plus de garanties contre les excès de pouvoir que tout autre régime.

Reste à savoir si ce système, qui assure beaucoup de garanties aux individus, implique automatiquement l'efficacité des pouvoirs pour la puissance ou pour la gloire de la collectivité. C'est une tout autre question. À partir du moment où l'on a amené la démocratie sur la terre, on peut en montrer, comme pour tous les régimes, les avantages et les inconvénients.



IDÉES ET RÉALITÉS DÉMOCRATIQUES

Si l'on définit, comme nous venons de le faire, la démocratie par les institutions, peut-on dire que l'idéal correspond à la réalité, c'est-à-dire que les idées ou les idéologies dont la démocratie se réclame se retrouvent dans la démocratie réelle ?

Expliquer un régime politique ou l'analyser, c'est toujours le dépoétiser, et c'est pourquoi il y a une grande sagesse dans les régimes qui interdisent qu'on les mette en question.

Supprimer la science de la société existante est peut-être un bon moyen de gouverner. Ce n'est pas recommandable pour les sociologues, mais cela présente certainement des avantages pour le pouvoir. En effet, quand on considère un régime politique, on part des idées pour arriver nécessairement à un certain système d'organisation des pouvoirs. Il est donc facile d'opposer la réalité à l'idée, surtout dans le cas de la démocratie, pour démontrer que la démocratie est un régime impossible, irréel, puisque jamais le peuple ne se gouverne lui-même ou puisque jamais l'égalité que ce régime postule n'est réalisée.

En fait, il y a essentiellement deux types de critiques de la démocratie réelle. L'une est la critique marxiste et l'autre, au sens large, est la critique qu'on peut appeler machiavélique. La critique marxiste insiste sur un phénomène incontestable, à savoir la disparité entre les principes démocratiques et la réalité sociale. Elle affirme que le jeu des partis, la compétition électorale, ne touche pas à l'essentiel, qui est la lutte de classes, et que, par conséquent, la

démocratie politique est une fiction, une illusion. L'autre type de critique insiste sur un fait que l'on peut résumer de la manière suivante : toute démocratie est une oligarchie. Toute démocratie – et les machiavéliens diraient : tout régime politique – est toujours gouvernée par une minorité. On pourrait dire encore, en transformant une phrase célèbre des Américains, que s'il y a des gouvernements du peuple pour le peuple, il n'y a pas de gouvernement du peuple par le peuple. Les gouvernements du peuple pour le peuple peuvent exister, au moins en théorie ; les gouvernements par le peuple, au moins dans les sociétés nombreuses et complexes, sont impossibles. Toute démocratie est une oligarchie, ce qui revient à dire que, dans la démocratie comme dans tous les autres régimes, c'est un petit nombre d'hommes qui gouverne, et le fait est incontestable. Que l'on prenne la démocratie britannique au XIX^e siècle et même au XX^e, ou la démocratie française, on constate toujours qu'il y a un petit nombre d'hommes qui occupent les positions clés, les fonctions décisives. Bien plus, disent les machiavéliens, à l'intérieur de chaque parti populaire ces hommes constituent une petite classe privilégiée, l'état-major des partis, et, de plus en plus dans les partis dits de masses, ce sont les états-majors qui gouvernent, qui imposent leur volonté.

D'autre part, ajoutent les machiavéliens, ce qui caractérise la démocratie, ce n'est pas le fait que le peuple y gouverne, parce que cela est impossible, c'est le caractère des hommes qui y gouvernent. Or, comme les hommes qui gouvernent, en démocratie, ont besoin d'obtenir les suffrages de leurs contemporains, ils sont amenés à développer certaines qualités, disons plutôt les qualités de ruse et d'éloquence que les qualités de force ou de courage. Et les machiavéliens concluent : les démocraties sont des régimes où les privilégiés qui gouvernent, comme dans tous les systèmes, sont essentiellement des hommes rusés, éloquents, du type hommes d'affaires et non pas du type violent ou courageux.

Ainsi, on glisse vers la critique qui a été la critique fondamentale des fascistes contre la démocratie : la démocratie comme système de compétition électorale aboutit finalement à une ploutocratie. C'est-à-dire que, quand il y a com-

pétition électorale, ce sont des hommes de parole qui arrivent au premier plan, et ces hommes de parole sont toujours en relations plus ou moins complexes avec les hommes d'argent, car pour gagner des élections et pour gouverner, en régime parlementaire, on a besoin du soutien des hommes d'argent¹.

Cette argumentation est, en un sens, parfaitement vraie. Elle a un inconvénient : c'est qu'elle est trop vraie et qu'elle est trop simple. Il est en effet incontestable qu'il n'y a pas de régime où le grand nombre soit, en tant que tel, au pouvoir. Quand tel ou tel parti politique dit que le peuple est au pouvoir ou que le prolétariat est au pouvoir, il s'agit de mythologie. Il est clair qu'il n'y a aucun régime concevable où le prolétariat, c'est-à-dire quelques millions d'hommes travaillant dans les usines, puisse exercer le pouvoir. Et il est parfaitement évident qu'on ne peut pas dire que le prolétariat devient la classe dominante. C'est une expression vide de signification, la classe dominante, dans toute société, étant toujours la minorité qui gouverne.

Mais ce genre de triomphe verbal ne mène pas très loin parce que, s'il est vrai que tout régime, y compris démocratique, est une oligarchie, ce qui est intéressant est de savoir quelle est la constitution de cette oligarchie dominante et quelle est la relation entre cette oligarchie dominante et le grand nombre, ou, plus précisément encore, quelle est la capacité d'action de cette oligarchie dominante par rapport à la masse des citoyens et quelles sont les garanties dont

1. Ceux qui seraient intéressés par ce genre de considérations les trouveraient développées dans le *Traité de sociologie générale* de Vilfredo Pareto (Genève, Droz, 1968 ; première édition italienne, 1916, 2 vol.). Ceux qui en veulent une version différente, plus courte, plus frappante, bien que le livre soit moins connu, la trouveront dans le livre de Gaetano Mosca (*Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Payot, 1936), un autre Italien, et ceux qui veulent le même genre de considérations au niveau de la vulgarisation intelligente prendront le livre de James Burnham, *Les Machiavéliens* (Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1949 ; voir aussi R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1995).

les citoyens disposent par rapport au gouvernement : toutes considérations qui montrent qu'il peut y avoir des différences extrêmes entre les oligarchies.

On pourrait dire encore les choses de la manière suivante : admettons, comme le disent les machiavéliens, que tous les régimes soient oligarchiques, et ils ont raison sur ce point. Une fois qu'on aura dit cela, la notion d'oligarchie deviendra peu intéressante puisque, comme elle couvre tous les régimes, le vrai problème de la réflexion politique sera de montrer les distinctions entre les différentes espèces d'oligarchies.

Ce qui est en question pour nous, c'est de connaître les caractères spécifiques de ce type d'oligarchie qu'on appelle la démocratie et de voir dans quelle mesure ce régime est fidèle aux idéologies dont il se réclame.

*

Nous allons prendre, comme idéologie première, l'idéologie de la souveraineté populaire, *la souveraineté du peuple*, et nous nous posons le problème suivant : quelle relation y a-t-il entre la notion de souveraineté du peuple et le système de compétition pour l'exercice du pouvoir, dans lequel nous avons vu l'essence du régime démocratique ?

Il y a, au fond, deux manières d'établir la relation entre la souveraineté populaire et la compétition électorale. La première méthode consiste à dire : la démocratie directe est impossible dans les sociétés nombreuses. Il n'est pas possible de réunir l'ensemble des citoyens français sur la place publique, à la manière dont on pouvait, à l'extrême rigueur, réunir sur la place publique l'ensemble des citoyens d'un petit canton suisse ou d'une cité grecque. Puisqu'il ne peut pas y avoir de démocratie directe, il faut un système de représentation, et puisqu'il faut un système de représentation, il faut qu'on puisse choisir, car si ceux qui doivent être représentés ne peuvent pas établir un choix entre leurs représentants, la notion même de représentation perd sa signification.

La deuxième méthode par laquelle on peut passer de la notion de souveraineté populaire à la notion de compétition électorale est légèrement différente. Elle consiste à dire :

les régimes démocratiques modernes se sont développés d'abord dans un pays comme l'Angleterre à partir des assemblées représentatives. Les assemblées de la noblesse et de la bourgeoisie avaient pour fonction de limiter les prérogatives royales. Elles ont été reconnues compétentes pour accorder au souverain l'impôt. Par conséquent, ce qui a constitué l'essence des institutions représentatives, c'est l'idée que celui qui détenait le pouvoir n'avait pas tous les droits, ou encore que le gouvernement légal impliquait, pour certains actes du pouvoir exécutif, l'assentiment des gouvernés. On pourrait dire que le développement des institutions parlementaires modernes a tenu à l'élargissement de la sphère dans laquelle l'assentiment des gouvernés était nécessaire à l'exercice du pouvoir exécutif. Ce qui serait l'essence du régime parlementaire, ce serait donc, d'une part, la limitation progressive des prérogatives de l'exécutif, d'autre part la constitutionnalisation progressive de l'exercice du pouvoir. C'est-à-dire que, les détenteurs du pouvoir ne pouvant agir que selon certaines lois fixées, l'aboutissement de la constitutionnalisation du pouvoir, c'est la constitutionnalité du pouvoir exécutif lui-même. Dans la monarchie britannique, pendant des siècles, il y a eu simplement limitation des prérogatives royales, nécessité de l'assentiment des gouvernés et constitutionnalisation de certains actes du pouvoir royal. L'aboutissement, c'est le moment où le choix même du détenteur du pouvoir exécutif est soumis à une procédure constitutionnelle, la constitutionnalisation s'étendant dès lors à la détermination même du détenteur du pouvoir exécutif. On passe de la constitutionnalisation partielle du pouvoir et de la limitation de l'exécutif à la détermination, par les gouvernés, de l'exécutif lui-même.

Or, si l'on veut choisir l'exécutif à partir de l'idée de la constitutionnalisation du pouvoir, il faut un régime pacifique de compétition pour cet exercice du pouvoir, et on revient alors aux mécanismes électoraux. Dans les deux cas, que l'on prenne le système à partir de l'impossibilité du gouvernement direct ou à partir de la limitation progressive des prérogatives royales par les assemblées représentatives, on retrouve l'idée de souveraineté populaire, puisque, dans un cas, on trouve à l'origine le gouvernement direct ou la

représentation et que, dans le deuxième cas, on a l'assentiment nécessaire des gouvernés pour certains actes du pouvoir, par exemple la levée d'impôts. On peut donc dire que le système de compétition électorale est dans la ligne d'une évolution qui tend à l'élargissement des garanties que réclament les gouvernés de la part des gouvernants, ou encore à la substitution progressive des représentants des gouvernés à un pouvoir exécutif d'origine différente.

Ainsi, il me semble que l'on peut dire honnêtement que la compétition électorale est une traduction possible de l'idée de souveraineté populaire. Je ne dis pas plus que « traduction possible », parce que je laisse ouverte la question de savoir s'il y a d'autres traductions. Tout ce que je veux dire, c'est que le système de compétition pour l'exercice du pouvoir peut parfaitement être justifié à partir de l'idée de souveraineté populaire. En d'autres termes, tout régime réel ne peut être qu'une traduction d'une idée et il reste toujours à savoir si cette traduction est fidèle ou si cette traduction est trahison.

Nous allons examiner la question de savoir dans quelle mesure cette traduction est trahison, de deux points de vue différents : celui de l'idéologie et celui des faits.

Du point de vue des idées, est-ce trahir l'idée de souveraineté populaire que de la réaliser sous la forme d'une compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir ? À mon avis, c'est une des traductions les plus évidemment fidèles que l'on puisse concevoir. En effet, quand les pouvoirs sont choisis à la suite d'élections, le principe de légitimité que développent les juristes est que le pouvoir vient du peuple. Le peuple élit une Assemblée nationale et l'Assemblée nationale est détentrice de la souveraineté. C'est de la fiction juridique, bien évidemment, mais qui confirme l'idée que le pouvoir vient du peuple. Or, l'idée que le pouvoir vient du peuple est naturellement une idée vague. C'est, si l'on veut, une idée mythe, comme toutes les idées politiques, parce que la notion « d'où vient le pouvoir ? » est une de ces notions philosophiques dont il serait difficile d'élaborer une définition précise. Il n'en reste pas moins, dans une société où ce système existe, une espèce de conviction diffuse que les gouvernements ne sont tels ni par droit de naissance, ni en raison d'une capacité personnelle

exceptionnelle, mais parce que le peuple – les gouvernés – l'a voulu.

Il est possible qu'ensuite ils fassent des choses différentes de ce que voulaient les gouvernés. C'est une autre affaire. Nous verrons combien le fait que les gouvernés puissent choisir les gouvernants, même de façon indirecte, est une idée extraordinairement révolutionnaire. Nous y sommes habitués depuis un certain temps et cela ne nous frappe plus, mais, au fond, si l'on prend l'ensemble des sociétés humaines, c'est un régime tout à fait improbable, tout à fait difficile à faire fonctionner parce que, normalement, les gouvernants ont le plus vif désir de justifier leur pouvoir en disant qu'il est voulu par Dieu ou par le destin ou par l'Histoire ou par l'avenir ou par toute espèce de notions grandioses et assez difficiles à observer de près, et que les gouvernants ont toujours tendance à faire confirmer leur pouvoir par une espèce de métaphysique.

Naturellement, les gouvernants démocratiques le font aussi, et la théorie démocratique qu'on enseigne dans les écoles est évidemment destinée à confirmer le droit au gouvernement des hommes politiques qui dirigent les partis. Il est bien vrai que c'est une justification au même titre que le droit divin des rois ou le droit du prolétariat des régimes communistes. Mais c'est une métaphysique qui présente un caractère particulier, parce qu'elle aboutit à reconnaître que les gouvernants sont au service des gouvernés, ou encore, en théorie, que ce sont les gouvernés qui doivent avoir le dernier mot. Il est bien vrai aussi que, très souvent, ceux qui lancent ce genre d'idées croient confirmer simplement leur pouvoir et avoir la possibilité de gouverner selon leurs idées. Seulement, une fois qu'on a lancé dans la circulation l'idée que les gouvernants sont les représentants des gouvernés et non pas les maîtres des gouvernés, les conséquences peuvent aller bien au-delà de ce que souhaiteraient les gouvernants. Le système de compétition pacifique, se réclamant de l'idée de souveraineté populaire, aboutit ainsi à créer une idée diffuse selon laquelle les gouvernants représentent les gouvernés et doivent les servir. Cela n'empêche pas les gouvernants d'agir à leur fantaisie et souvent contre le désir et l'intérêt des gouvernés, mais cela limite singulièrement ce genre de phénomène.

En second lieu, est-ce que, en fait, cette traduction est trahison, c'est-à-dire : jusqu'à quel point les peuples ou les gouvernés arrivent-ils à imposer leurs désirs, leur volonté, dans un système de compétition électorale ?

Bien entendu, il faut commencer par dire qu'il y a tant de systèmes de compétition électorale différents qu'on ne peut pas donner de réponse catégorique à une question de cette sorte. Ce qui est vrai, c'est que très souvent, même dans les démocraties les plus fidèles à leurs idées, les gouvernants imposent aux gouvernés des décisions qui ne plaisent pas aux gouvernés, et je dirais : heureusement, car il est parfaitement clair que, si l'on demandait à chaque instant à la masse des citoyens ce qu'elle désire, il est peu probable que le résultat obtenu soit conforme aux intérêts à long terme de la collectivité. De plus, en matière de politique étrangère, les questions sont le plus souvent d'une complication telle qu'on ne peut pas demander à l'ensemble des gouvernés ce qu'ils en pensent.

Tout le monde connaît la formule de Valéry sur la politique : « La politique a été, pendant des siècles, l'art d'empêcher les hommes de se mêler de ce qui les regarde : elle est devenue l'art de les interroger sur ce qu'ils ignorent. » Il y a quelque chose de vrai dans cette formule, et il serait absurde de dire que la démocratie n'est réalisée que lorsque les gouvernants se bornent, à chaque instant, à exprimer les désirs de la masse ou de la majorité de la population. D'abord, parce qu'on ne sait jamais ce que veut la majorité de la population. Ensuite parce que, sur la plupart des sujets techniques, la majorité de la population ne veut rien du tout ou serait tout à fait incapable de dire ce qu'elle veut. Le but d'un régime démocratique n'est pas de supprimer toute initiative des gouvernants, mais de faire que cette initiative s'exerce dans des cadres donnés et selon des règles fixes.

De manière générale, tout ce que l'on peut dire, c'est que, selon les régimes sociaux qui sont sous-jacents au système de la compétition électorale, il y a plus ou moins approbation des gouvernants par les gouvernés et qu'il peut parfaitement y avoir des cas où la majorité des citoyens a l'impression qu'un régime, même démocratique, ne représente pas sa volonté. Bornons-nous donc, pour l'instant, à

constater qu'aucun régime, même un régime démocratique, ne garantit que les gouvernés ont une impression de liberté ou une impression de puissance. Il n'y a pas de système, même pas le système de compétition électorale, susceptible de garantir que la majorité des citoyens, à chaque instant, se sentira authentiquement représentée par le pouvoir exécutif. Ce qui est sûr, en revanche, c'est qu'un régime de cet ordre donne une chance aux sentiments des gouvernés de s'exprimer, et nous verrons même que le dynamisme propre du système de la compétition électorale est de faire que les masses populaires exercent une influence croissante sur la marche des régimes démocratiques.

La véritable difficulté, lorsque l'on regarde cette traduction de l'idée de souveraineté populaire, ce n'est pas que la traduction soit imparfaite, parce qu'il est de l'essence des institutions de traduire imparfaitement les idées, c'est que dans la notion de souveraineté populaire, il y a deux idées et deux idées assez différentes. La première, c'est que le pouvoir doit exprimer les sentiments du peuple ou, du moins, de la majorité du peuple. Dans le *Contrat social*¹, par exemple, l'idée maîtresse est que le pouvoir doit être l'expression du peuple, considéré comme un ensemble cohérent. La deuxième idée, qui est au fond une idée toute différente, c'est l'idée que le pouvoir soit constitutionnel, c'est-à-dire ne soit exercé que selon des règles, dans le respect d'un certain nombre de principes juridiques applicables à tous les citoyens.

Or, l'une des deux idées – celle de la souveraineté populaire conçue comme la volonté du peuple – peut conduire à la dictature du peuple. Le peuple – ou ceux qui disent qu'ils représentent le peuple – veut avoir tous les pouvoirs. L'autre idée comporte comme élément essentiel le respect des opposants. D'un côté, la souveraineté populaire aboutit à la toute-puissance de la majorité populaire, alors que, de l'autre côté, l'idée de constitutionnalisation des pouvoirs aboutit à la conclusion que l'essence de ce régime est de respecter l'opposition.

Or cette contradiction entre deux idées – exprimer la

1. De Jean-Jacques Rousseau, 1^{re} édition, 1762.

volonté du peuple et respecter l'opposition — est évidente, et la meilleure preuve en est qu'à travers toute la Révolution française ces deux idées ont été contradictoires.

*

Passons à la deuxième idée démocratique, *l'idée de liberté*, et essayons de voir les différents sens du mot liberté et le rapport entre ces différents sens dans les systèmes de compétition électorale.

Première définition de la liberté : être libre politiquement, c'est participer à la formation ou à l'exercice du pouvoir. Être libre, c'est être un citoyen, c'est-à-dire avoir le droit de vote, le droit de candidature et, par conséquent, le droit d'être un des gouvernants. En ce sens, on peut dire que la liberté, c'est le droit de participation à la compétition pour l'exercice du pouvoir.

Le deuxième sens du mot liberté est tout autre : être libre, ce serait être protégé contre l'arbitraire des chefs. Ce serait, en employant les termes de Montesquieu, l'idée de sécurité. Ce serait être sûr qu'on ne peut pas être arrêté sans que certaines formalités soient accomplies, être sûr de jouir des droits reconnus à tous les citoyens par les lois. La liberté-sécurité ou la liberté-respect des droits personnels ne se confond nullement, on le voit immédiatement, avec la liberté de participation à la compétition pour l'exercice du pouvoir.

Un troisième sens du mot liberté, c'est ce que l'on pourrait appeler la liberté-puissance ou la liberté-épanouissement de la personne, c'est-à-dire la possibilité de se réaliser dans la vie sociale. Songeons par exemple au cas d'une minorité à l'intérieur d'une société, minorité religieuse ou minorité raciale qui, même si on lui reconnaît le droit de participation à la compétition électorale, même si on lui reconnaît la sécurité, se trouve du fait sinon des lois, du moins des mœurs, empêchée d'obtenir la même situation que les autres membres de la société. Cette impossibilité de se réaliser dans la société est quelque chose qui n'est pas définissable en toute rigueur, parce qu'il y a toujours des degrés. C'est une des idées, au moins, qui paraît liée à la liberté.

Enfin, il y a un quatrième sens de la liberté qui est la liberté-autonomie, c'est-à-dire la capacité, pour l'individu,

de ne pas être absorbé complètement dans les groupes intermédiaires ou dans le groupe national tout entier, donc la capacité de choisir soi-même ses idées, sa manière de vivre, son parti politique, sa religion, un certain degré de liberté-choix ou de liberté-autonomie par rapport aux obligations tant de la société que de l'État.

Il va de soi, d'ailleurs, que cette liberté-choix peut être définie soit par rapport aux lois, soit par rapport aux mœurs et on peut dire, en termes très généraux, que la liberté par rapport à l'État est souvent d'autant plus grande qu'est moins grande la liberté par rapport aux mœurs, en ce sens que l'État laisse d'autant plus de liberté de choix aux individus que la société en laisse moins. Les sociétés moralement unifiées n'ont pas besoin que l'État formule en règles ce que l'on doit faire ou ne pas faire¹.

Quelques remarques sur ces définitions :

1. Il est clair que le système de compétition électorale n'implique pas la sécurité des personnes, c'est-à-dire que la participation à la compétition électorale n'entraîne pas nécessairement le respect des droits personnels dans l'ensemble de la société. C'est ainsi qu'au moment de la Libération, on a réintroduit la compétition électorale avant de réintroduire la garantie des libertés personnelles. Je ne dis pas qu'on a eu tort ou raison, je veux simplement montrer que les deux notions sont dissociables. On peut avoir une société où l'on vote et où l'on vote librement, mais où l'on risque d'être arrêté pour des raisons vagues et d'être mis en prison pour des crimes difficilement définissables. D'autre part, pour prendre un exemple moins proche du nôtre, quand les Occidentaux s'amusent à introduire un régime de compétition électorale en Indonésie ou en Égypte ou aux Indes ou dans un grand nombre de pays du monde, on voit coexister un régime de compétition électorale et l'usage plus ou moins fréquent de la mitrailleuse, qui n'est pas conforme aux règles de la compétition pacifique. On peut introduire la compétition électorale et ne pas avoir le

1. Cf. R. Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1965 ; nouvelle édition Paris, Hachette, « Pluriel », 1991.

respect des libertés personnelles. Ceci paraît une banalité, mais c'est une banalité qui a une très grande importance, car certains peuvent penser que la garantie d'un État de droit ou la garantie des libertés personnelles est plus importante que la compétition électorale. On associe souvent les deux, mais il n'y a pas de nécessité que les deux aillent ensemble. Ce que je dirais volontiers, c'est que, dans le demi-siècle qui vient de s'écouler, la compétition électorale, dans le monde occidental, a fait de grands progrès et que le respect des libertés personnelles a été plutôt en régression. Cela ne signifie pas que les deux mouvements soient nécessairement contradictoires, mais que, si on veut penser avec un minimum de clarté, il faut distinguer les deux.

2. La participation à la compétition électorale n'implique nullement la liberté au sens n° 3, c'est-à-dire le sentiment de puissance de l'individu ou sa capacité d'épanouissement dans la société. Je songe, par exemple, à un cas comme celui de l'Inde où l'on vient d'introduire la compétition électorale sur une masse électorale de 140 millions d'électeurs¹. Il va de soi qu'il ne suffit pas d'introduire la compétition électorale pour que la situation concrète du paysan des Indes soit transformée. Par conséquent, la liberté de participation politique peut être quelque chose de précieux dans certaines conditions, mais elle ne donne pas automatiquement la liberté au sens de force ou de puissance de l'individu.

3. Il est clair que les libertés formelles, c'est-à-dire la liberté électorale, la liberté de vote, intéressent inégalement les différents membres d'une société. On peut dire que la participation au jeu politique intéresse plus les privilégiés et les demi-privilégiés que les masses populaires, et il y a même un certain nombre de libertés personnelles qui peuvent intéresser inégalement les citoyens.

4. Les restrictions à l'initiative des individus peuvent tenir soit aux groupes intermédiaires, soit à l'État. Il est parfaitement possible d'avoir un mouvement simultané qui tend à libérer les individus par rapport aux groupes proches tout

1. La Constitution de l'Union indienne, proclamée le 26 janvier 1950, prévoit l'élection au suffrage universel des représentants de la Chambre du peuple.

en les soumettant aux groupes lointains. J'entends par là qu'un des effets du système de compétition électorale, c'est de dissoudre les collectivités proches et de renforcer l'État. Si l'on veut définir la liberté, il faut tenir compte simultanément des relations de l'individu aux groupes proches et aux groupes lointains. D'autre part, il est clair également que le fait que le pouvoir soit virtuellement choisi par les gouvernés n'implique pas que le pouvoir soit limité. Pour prendre un exemple très grossier, la première idée de la représentation a peut-être été que l'impôt ne puisse pas être prélevé sans l'assentiment des gouvernés. Nous sommes arrivés aujourd'hui au bout de cette conception, car il n'y a aucun impôt qui ne doive être approuvé par les gouvernés par l'intermédiaire des Assemblées, mais cela ne veut pas dire que le gouvernement démocratique prélève moins d'impôts que les impôts arbitraires prélevés jadis par les monarchies : les impôts peuvent être consentis par les gouvernés et devenir de plus en plus lourds. Cela ne signifie pas qu'il faudrait revenir à un régime où les impôts étaient fixés arbitrairement par les pouvoirs, mais que la constitutionnalité des pouvoirs peut ne pas interdire l'extension des pouvoirs. Dans le très beau livre de Bertrand de Jouvenel intitulé *Du pouvoir*¹, on voit comment la transformation juridique du pouvoir s'est accompagnée, dans les sociétés occidentales, de l'élargissement des pouvoirs eux-mêmes.

5. Cinquième et dernière remarque : selon les sociétés, on peut accorder plus ou moins de prix à la pluralité des partis et des idéologies. Actuellement, en Occident, on met toujours l'accent sur le fait que, chez nous, on a le choix entre des partis et des idéologies. C'est parfaitement vrai. Certaines sociétés peuvent ne pas attacher la même importance à cette pluralité lorsque les individus ont l'impression d'adhérer à l'idéologie dominante et, par suite, n'éprouvent pas le besoin d'en choisir une autre.

La conclusion de toutes ces remarques est que, si la compétition électorale est un élément de la liberté, elle ne consti-

1. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Éditions du Cheval ailé, 1945.

tue pas le tout de la liberté et qu'il y a beaucoup de formes de la liberté qui peuvent ne pas exister en dépit de l'existence de la compétition électorale. Quant au sentiment de liberté, c'est la notion la plus fuyante et la moins définissable qui soit : dans une société donnée, le sentiment de liberté est nécessairement variable selon les classes et les personnes. On peut fort bien avoir une société libre, avec le respect des libertés personnelles, la compétition électorale, un grand degré d'autonomie par rapport aux groupes intermédiaires ou au groupe total, et cependant des masses populaires qui n'ont pas le sentiment de liberté, qui ont l'impression que le régime est contraire à leurs intérêts ou à leurs désirs.

Finalement, quelle est la relation entre la notion de liberté et la compétition pour l'exercice du pouvoir ?

La première conclusion à tirer est que la compétition électorale ne garantit qu'une seule liberté, celle qui consiste à participer au choix des gouvernants, et ne suffit pas à garantir l'ensemble des libertés. Si nous considérons les sociétés modernes, la vraie question est la suivante : dans les sociétés modernes du type industriel, y a-t-il une chance de conserver les libertés personnelles, la liberté-puissance et la liberté-autonomie si l'on supprime la compétition électorale ? Dans le passé, il y a eu des régimes traditionnels où il y avait respect des libertés personnelles sans compétition électorale. Il y a eu, pour employer l'expression des Allemands, des États de droit sans compétition électorale – État de droit est la traduction de *Rechtsstaat*, État conforme à un droit, c'est-à-dire constitutionnalisation des pouvoirs. Mais, dans les sociétés industrielles, il n'est pas sûr qu'on puisse supprimer la compétition électorale sans supprimer du même coup les libertés personnelles et la possibilité d'autonomie de l'individu. Et cela pour une raison facile à comprendre. Guglielmo Ferrero¹ dit que, à chaque époque,

1. Guglielmo Ferrero (1871-1942), sociologue et historien, auteur notamment de *Grandezza e Decadenza di Roma*, Milano, Treves, 1902-1907 ; *Aventure, Bonaparte en Italie*, Paris, Plon, 1936, rééd. Éditions de Fallois, 1994 ; *Reconstruction, Talleyrand à Vienne*, 1940, rééd. Éditions de Fallois, 1996 ; *Pouvoir, les génies invisibles de la cité*, New York, Brentano's, 1942.

il y a certaines idéologies plus ou moins vagues qui fixent, dans la conscience des individus, les règles selon lesquelles le pouvoir doit être occupé et choisi. Il ajoute que la légitimité ancienne, la légitimité monarchique fondée sur la naissance, est morte, que la légitimité actuelle est la légitimité démocratique, c'est-à-dire la conception vague que les individus doivent choisir eux-mêmes les gouvernants, et que la seule forme d'expression et de traduction de cette idée du choix des gouvernants par les gouvernés, ce sont les élections.

Si nous exprimions cette idée dans le style machiavélien, nous aurions à peu près ce que dit Gaetano Mosca : chaque minorité dirigeante a une idéologie qui la justifie et, comme les hommes croient à cette idéologie justificatrice, il faut l'appliquer parce que, sans cela, les hommes ont l'impression que le pouvoir n'est pas légitime et ils n'obéissent pas.

Qu'on prenne la formule de légitimité de Ferrero ou ce que Mosca appelle la *formule* de chaque minorité privilégiée, c'est toujours la même chose. À notre époque, dans les sociétés industrielles, on ne croit plus à l'hérédité comme principe du choix des gouvernants, on ne croit plus à la différence des statuts personnels, on n'accepte plus les droits de la naissance pour les aristocrates et, si on accepte les droits de la naissance pour les monarques, c'est à condition qu'ils ne gouvernent pas et que l'autre formule de légitimité subsiste.

Ainsi donc, la seule formule de légitimité qui semble survivre est la légitimité démocratique et le choix des gouvernants par les gouvernés. Si on refuse la formule de légitimité acceptée par le peuple, peut-être est-on conduit à recourir, de plus en plus, à des moyens arbitraires. Peut-être le despotisme, et le despotisme étendu jusqu'à la suppression des libertés personnelles, est-il la conséquence plus ou moins inévitable de la violation du principe de légitimité. Je m'exprime avec modération et avec des points d'interrogation parce que, au point où nous sommes parvenus, je suis bien loin d'être arrivé à une démonstration : je ne vais pas plus loin qu'une suggestion.

J'arrive maintenant à la troisième idée qu'il faut confronter avec la réalité, à savoir *l'idée d'égalité*. Dans quelle mesure le système de compétition électorale est-il une traduction de l'idéologie de l'égalité ?

Première remarque, extrêmement simple : dans la mesure où le système de compétition électorale est étendu à tous les membres de la société, ce système implique au moins une égalité : l'égalité politique. S'il est vrai qu'au début la compétition électorale était réservée à une minorité, il semble qu'il y ait eu une logique propre de l'idée qui a amené l'élargissement du droit de suffrage. On pourrait dire encore que, lorsqu'on a voulu appliquer l'idée selon laquelle les gouvernés choisissent leurs gouvernants ou selon laquelle il peut y avoir une compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir, on a été amené progressivement à reconnaître le droit égal de tous les individus à être des citoyens, c'est-à-dire à participer à la compétition.

Naturellement, les choses se sont aussi un peu passées dans le sens inverse : c'est parce que l'on a cru que les hommes étaient égaux qu'on leur a donné le droit de participer à la compétition pour le pouvoir. Quoi qu'il en soit, il y a un certain lien entre la compétition électorale et l'idée d'égalité, puisque cette compétition met tous les hommes de la société sur un pied d'égalité, au moins en ce qui concerne la participation aux choix des gouvernants.

Mais il y a quelque chose de plus : l'idée d'égalité, étant placée à la base du système de compétition électorale, a une espèce de puissance propre qui continue à jouer dans la réalité démocratique. Quand on a posé que les hommes sont égaux et qu'ils ont le droit de participer également au choix des gouvernants, il n'est pas tellement facile de s'arrêter. Si les hommes sont égaux, jusqu'à quel point cette égalité doit-elle être limitée au domaine politique ? L'idée d'égalité, d'abord liée au système politique de compétition électorale, s'étend progressivement en fait à d'autres domaines. Par là, nous retrouvons les antithèses qui sont généralement constitutives de la réalité démocratique.

On a vu, à propos de l'idée de souveraineté populaire, qu'il y avait deux aboutissements possibles : ou le pouvoir absolu de la majorité qui représente le peuple, ou la constitutionnalisation du pouvoir. S'y ajoute une autre sorte d'op-

position qui, je crois, est liée à la première : c'est l'opposition entre la liberté des personnes et l'idée d'égalité.

Il y a deux expressions possibles de la souveraineté populaire : l'une est le maximum de pouvoirs à la majorité, l'autre le maximum de respect de l'opposition. De la même façon, il y a deux idées possibles de la démocratie : l'une est le maximum d'autonomie des individus par rapport à l'État et l'autre le maximum d'égalité des individus. Or, il est probable que ces deux idées ne peuvent pas être appliquées simultanément, c'est-à-dire qu'on ne peut pas avoir une société où, simultanément, les individus aient le maximum de liberté par rapport à l'État et où les individus soient aussi égaux que possible dans l'ordre social ou économique. Il y a, dans le système démocratique, dans le régime démocratique, deux tendances : l'une est la tendance que l'on peut appeler constitutionnelle ou libérale, qui tend vers la limitation des pouvoirs de l'État et le renforcement des droits de l'individu ; l'autre qui met l'accent sur la toute-puissance du peuple ou de la majorité du peuple et qui, simultanément, veut aboutir au maximum d'égalité entre les individus.

Ces deux tendances de la démocratie ont eu une représentation historique assez claire par le fait que ce que nous appelons régime démocratique s'est établi en Europe suivant deux processus différents et selon deux méthodes différentes. L'une a été la méthode anglaise, qui a consisté à élargir progressivement les libertés aristocratiques : le système démocratique britannique a été le résultat d'une évolution progressive du système de liberté des privilégiés dans la monarchie. Il y a eu ensuite un deuxième mode de réalisation, le mode de réalisation français qui a passé par une révolution, par le renversement violent de l'autorité traditionnelle et la substitution à l'autorité traditionnelle d'une autorité foncièrement nouvelle, fondée sur un principe absolu.

Le premier mode de réalisation favorise évidemment les démocraties du type libéral, c'est-à-dire celles qui mettent l'accent sur les droits des individus. Le deuxième type de réalisation favorise la tendance égalitaire. Le premier conduit à un régime surtout constitutionnel, le deuxième tend perpétuellement à un régime étatique.

Cette opposition historique entre deux modes de réalisation est donc simultanément une opposition entre deux idées et, naturellement, on peut chercher dans les théories l'origine de ces deux tendances. On peut dire que la tendance libérale se trouve exprimée dans la philosophie anglaise d'un penseur comme Locke¹, pour qui l'essentiel est de garantir les droits des personnes contre l'arbitraire du pouvoir, cependant que la tendance étatique, égalitaire, se trouve exprimée, sinon dans le *Contrat social* véritable, du moins dans l'interprétation qui a été donnée du *Contrat social* au moment de la Révolution. Ce qui est essentiel, alors, c'est une notion quasi mystique de la souveraineté populaire, l'idée que le peuple, en tant que tel, peut et doit être l'origine du pouvoir et que, par conséquent, il est plus important de garantir l'origine populaire des pouvoirs que de limiter les pouvoirs.

Naturellement, si l'on cherchait plus loin dans l'histoire des idées, il y a de nombreuses philosophies, d'ailleurs contradictoires, à l'origine de ces deux tendances. Certaines philosophies de la démocratie sont des philosophies optimistes, et l'on peut dire que la démocratie rousseauiste est fondée sur une vue optimiste de la nature humaine : c'est parce que les hommes sont bons que l'on imagine qu'il suffit d'écarter les traditions irrationnelles et les privilèges pour que les hommes se gouvernent eux-mêmes. Mais si l'on peut justifier la démocratie par l'optimisme, on peut aussi la justifier par le pessimisme. Rousseau justifiait la démocratie par l'idée que les hommes sont bons. Disons que les machiavéliens justifient la démocratie par l'idée que les hommes ne sont pas bons. En effet, on peut dire : les hommes sont bons, donc ils doivent se gouverner eux-mêmes, mais on peut dire aussi : les hommes ne sont pas bons, donc limitons les pouvoirs que nous donnons à quelques-uns ; moins les hommes sont bons, moins il faut laisser de pouvoir aux gouvernants.

1. John Locke (1632-1704), auteur notamment d'un *Essai sur l'entendement humain* et d'un *Traité sur le gouvernement civil* parus en 1690.

Pour ma part, la justification qui me paraît la plus forte de la démocratie, ce n'est pas l'efficacité du gouvernement que se donnent les hommes lorsqu'ils se gouvernent eux-mêmes, mais la protection qu'apporte la démocratie contre les excès des gouvernants.

On a aussi dit que la démocratie est née d'une philosophie religieuse : elle serait l'application au domaine politique des idées chrétiennes. C'est ainsi que Bergson, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*¹, écrit que l'idée de liberté-égalité-fraternité est quelque chose qui transcende les religions closes, qui n'est pas en accord avec les sociétés naturelles et qui est l'écho, dans la conscience des hommes, des appels chrétiens. C'est possible, encore qu'il se soit écoulé un bon nombre de siècles entre le moment où l'appel chrétien a été entendu pour la première fois et le moment où on en a tiré la conclusion qu'il fallait organiser un système de compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir. Il est très vrai que le christianisme ou les idées chrétiennes sont une des origines de la conception de l'homme – liberté, égalité, fraternité – qui s'exprime ensuite dans les institutions démocratiques. Mais il est tout aussi vrai que la démocratie moderne est née d'une révolte contre la philosophie chrétienne ou, tout au moins, contre la religion catholique en tant qu'institution. Si nous prenons le cas de la France, on peut dire que la philosophie qui a le plus contribué au développement de la démocratie, telle que les Français l'entendent, c'est une philosophie de type rationaliste qui s'opposait à la religion catholique, au moins en tant que pouvoir social, dans la mesure où la religion catholique justifiait le système de la monarchie et des ordres privilégiés. S'il y a une origine chrétienne de la démocratie, il y a une origine tout aussi visible qui est une philosophie rationaliste, sinon anti-chrétienne, du moins anti-catholique, qui mettait l'accent sur une autre idée qui est la capacité des hommes d'organiser rationnellement les sociétés.

Ce qui est clair, en tout cas, c'est essentiellement ceci : il y a, dans les idées démocratiques, un certain nombre

1. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.

d'antithèses fondamentales qui sont liées à l'essence même de la pensée et de l'institution démocratiques, mais, historiquement, ce qui est décisif, c'est l'opposition entre les deux méthodes. Ce qui est décisif, c'est moins le fait que, dans un cas, on pense abstraitement « garantie des libertés personnelles » et que, dans l'autre cas, on pense abstraitement « égalité des hommes et pouvoir du peuple ». Ce qui a été fondamental, c'est la méthode de réalisation : réalisation par démocratisation progressive des institutions aristocratiques, ou réalisation soudaine par renversement violent de la société aristocratique et de la monarchie. Car cette opposition est liée au contraste entre deux méthodes : la méthode empirique et progressive, d'une part, la méthode du rationalisme révolutionnaire, de l'autre.

L'opposition entre les deux méthodes peut aller tellement loin qu'elle donne l'impression d'une opposition fondamentale. On parle beaucoup aujourd'hui des « deux démocraties », qui correspondraient à deux civilisations différentes. Il y a une lecture qui ne saurait être trop recommandée : celle des philosophes anglais au moment de la Révolution française, en particulier la lecture d'Edmund Burke et de ses *Réflexions sur la Révolution de France*¹. Burke et toute son école considéraient à l'époque que la Révolution française, bien loin d'être parallèle à l'évolution de la société britannique, était quelque chose de foncièrement opposé : l'affirmation d'un principe absolument révolutionnaire par rapport à toutes les traditions européennes, avec des bouleversements absolument imprévisibles. Burke parlait avec indignation de la destruction de toutes les structures sociales traditionnelles par un parti inflexiblement révolutionnaire, convaincu de représenter à lui tout seul la liberté ou la démocratie et, par conséquent, considérant tous ceux qui ne faisaient pas partie de ce parti comme des réactionnaires, des suppôts de l'Ancien Régime.

Il y avait sans aucun doute une opposition, et une opposition profonde, entre les deux méthodes de réalisation des idées démocratiques – l'une par un bouleversement violent, l'autre par la progression et l'élargissement des libertés

1. Première édition anglaise, 1790.

aristocratiques, par la méthode empirique, en respectant les droits acquis, en supprimant les privilèges en trois générations et non pas en une seule, en ruinant les riches par des impôts sur les successions au lieu de les ruiner en leur prenant leurs châteaux et en les détruisant. Pourtant, un siècle et demi après, on a l'impression que ces deux formes de réalisation d'idées analogues ne constituaient pas une opposition fondamentale de deux manières de penser le monde.

Les deux méthodes de réalisation que nous connaissons aujourd'hui se retrouveront-elles, d'ici un siècle et demi, dans le même camp ? Nous ne pouvons pas le dire parce que nous n'en savons rien et que personne ne peut le savoir si longtemps à l'avance. Mais l'interrogation subsiste : dès l'origine de l'idée démocratique, il y avait deux tendances, une tendance libérale et une tendance autoritaire, populaire, une tendance à l'autonomie des personnes et une tendance à la puissance de l'État, ou encore une tendance aux libertés individuelles et une tendance à l'égalité sociale. Ces deux tendances n'ont jamais fait bon ménage et l'histoire, pour faciliter nos considérations, les a dissociées aujourd'hui de manière particulièrement accentuée.

DE L'INSTABILITÉ DES DÉMOCRATIES LES CAUSES DE CETTE INSTABILITÉ

Tout régime politique comporte un certain nombre de facteurs d'instabilité. Ces facteurs d'instabilité sont probablement plus marqués dans le cas des démocraties, et je vais essayer de montrer les raisons pour lesquelles le régime démocratique, défini comme la compétition pacifique en vue de l'exercice du pouvoir, est par essence instable. Cela me conduira à chercher comment on arrive à maintenir cette instabilité dans des limites tolérables. Ultérieurement, j'étudierai la corruption des démocraties, c'est-à-dire le moment où l'instabilité dépasse les limites tolérables et où le régime a des difficultés à fonctionner.

Quelles sont les causes profondes, liées à l'essence même du régime, de l'instabilité ? Il y en a, à mon sens, trois principales : la première est liée au système même de la concurrence pacifique pour le pouvoir, car cette concurrence suppose une bataille continue entre les individus et les groupes. Les détenteurs du pouvoir n'étant pas fixés une fois pour toutes, aucune ambition n'est interdite, d'où une perpétuelle incertitude sur la place de chacun dans le régime, ce qui entretient simultanément la vie et l'instabilité.

On pourrait dire que le système démocratique comporte par essence l'organisation du mécontentement. J'entends par « organisation du mécontentement » le fait que tout groupe écarté du pouvoir a tendance à expliquer aux gouvernés à quel point ils sont mal traités par les gouvernants, alors que la tendance normale des gouvernants, dans les régimes stables, est de chanter leurs propres louanges.

La démocratie est donc, par essence, le seul régime qui incite les gouvernés à protester contre les gouvernants. Cette organisation du mécontentement comporte, pour les citoyens, des avantages considérables, mais elle comporte aussi, pour les pouvoirs, d'énormes inconvénients. C'est quand un équilibre est maintenu entre ces deux facteurs que les démocraties fonctionnent.

La deuxième cause d'instabilité tient aux relations entre la concurrence pour l'exercice du pouvoir et la structure sociale dans laquelle le régime est inséré. Ou bien les élus sont les privilégiés, les puissants, et, dans ce cas-là, on dénonce la fausse démocratie, la démocratie aristocratique, ou, comme on dit dans quelques pays du Proche-Orient, la « démocratie du pacha ». Ou bien les élus ne sont pas les puissants socialement et, dans ce cas-là, apparaît un facteur qui est décisif pour la structure des régimes démocratiques, à savoir la dissociation, et jusqu'à un certain point la rivalité ou le conflit, entre la puissance sociale et le pouvoir politique. Je pense que les régimes démocratiques sont les seuls, dans l'histoire, où les puissants ne sont pas en même temps les gouvernants, ou encore où les gouvernants sont ou peuvent être recrutés dans les classes moins privilégiées, ou même parfois dans les classes qui ne sont pas privilégiées du tout.

Cette dissociation du pouvoir politique et de la puissance sociale est certainement le trait fondamental des régimes démocratiques. Elle explique simultanément les avantages des régimes démocratiques et leur faiblesse potentielle, dans la mesure où ce conflit entre la puissance sociale et le pouvoir politique ne peut dépasser une certaine limite sans conduire le régime à sa perte.

La troisième cause d'instabilité du régime démocratique pourrait être définie de la manière suivante : le régime démocratique paraît être le seul qui soit tenu, par ses principes mêmes, de ne pas se défendre contre ses ennemis. L'idée est extrêmement simple : la démocratie étant définie comme l'organisation de la compétition pacifique, on ne voit pas comment interdire à ceux qui n'aiment pas le système d'y participer à leur façon. On pourrait encore présenter la même idée de la façon suivante : tout régime de compétition pacifique suppose des rivalités et des querelles entre les individus et les groupes, mais, d'un autre côté, il y

a des querelles qui ne peuvent se trancher pacifiquement. Quelle est l'intensité des querelles compatible avec le maintien de la concurrence pacifique ?

Telles sont les trois causes fondamentales d'instabilité que je vais reprendre l'une après l'autre, en essayant d'indiquer en même temps quels sont les moyens, non pas des moyens inventés par l'imagination des hommes mais des moyens trouvés par l'histoire, pour maintenir ces causes d'instabilité dans des limites tolérables.

*

Première cause d'instabilité, celle qui tient à l'ambition des hommes et à l'appel aux masses.

Il faut, pour commencer, insister sur cette vérité banale que l'ambition des hommes n'est pas quelque chose de mauvais en soi. C'est quelque chose de normal qui est lié à la nature humaine ou, tout au moins, à la nature des hommes qui ont le goût de faire de la politique. Si les hommes qui font de la politique n'étaient pas ambitieux, le régime serait probablement pire, car on se demande pourquoi on ferait de la politique si on n'avait pas une certaine forme d'ambition. Ceux qui s'occupent de politique sans être ambitieux deviennent des journalistes ou des observateurs, fonctions plus ou moins agréables mais qui les laissent certainement en dehors de la politique active.

Ne commençons donc pas par tomber dans le défaut de la plupart des professeurs qui érigent en vertu leur propre incapacité d'avoir de l'ambition ou leur propre incapacité de la satisfaire, et ne posons pas du tout en principe qu'il est fâcheux que les hommes politiques aient de l'ambition. Il est bon qu'ils en aient. Seulement, la difficulté est que cette ambition doit devenir utile à la cité, c'est-à-dire qu'il faut organiser les conditions de la concurrence de manière telle que l'ambition des hommes ne détruise pas le régime. Tous les régimes politiques ont été, pour employer les expressions de Machiavel, une manière d'utiliser, pour le bien de la cité, les défauts ou les égoïsmes des hommes. Le problème qui se pose dans un régime démocratique est d'organiser la concurrence de manière telle que l'ambition humaine soit utile à la communauté.

Il y a, naturellement, de nombreuses manières d'organiser cette concurrence de façon à normaliser l'ambition humaine. Après tout, toutes les Constitutions sont, d'une certaine façon, une manière de normaliser le cours des ambitions humaines. Je voudrais simplement indiquer, entre beaucoup d'autres, un certain nombre de méthodes par lesquelles cette fin est atteinte.

Première remarque : le n° 1, celui qui, dans tous les régimes, est décisif, n'est pas désigné une fois pour toutes. Par n° 1, j'entends celui qui détient véritablement le pouvoir. Or, un homme véritablement ambitieux n'est satisfait que lorsqu'il est le n° 1. Pour employer une expression qu'on trouve chez certains hommes politiques d'aujourd'hui, « la gloire ne se partage pas » : l'expression est du général de Gaulle. La gloire ne se partage pas, ce qui, dans le style vulgaire que j'emploie ici, signifie : personne n'est satisfait s'il ne devient le n° 1.

D'autre part, la nécessité du n° 1 tient à ce que tout gouvernement, tout pouvoir, comporte nécessairement un élément de commandement qui ne peut être efficace que lorsqu'une personne, et une personne seule, prend la décision. Il n'y a pas de pouvoir qui ne comporte un homme au sommet. Dans les régimes monarchiques, l'avantage est que, le détenteur de la première place étant fixé par des règles soustraites à l'ambition des hommes, les ambitions ne peuvent se déchaîner qu'autour ou au-dessous du n° 1 : l'existence d'un n° 1 non discuté est évidemment un facteur de stabilité.

L'inconvénient du régime où le n° 1 est soustrait à l'ambition des hommes, c'est que, si le système de transmission ne joue pas, on peut avoir d'impitoyables querelles entre les prétendants au trône, et on retombe dans les inconvénients de l'instabilité.

Dans les régimes démocratiques qui fonctionnent bien, on s'efforce toujours de donner au n° 1 une stabilité et une autorité suffisantes pour qu'il puisse exercer les fonctions indispensables du commandement. Par exemple, dans la Constitution américaine, le n° 1 est élu par le suffrage universel. Le système est un peu plus compliqué puisqu'il est à deux tours, mais pratiquement il y a toujours, dans un système du type présidentiel, un élément plébiscitaire qui

confère au détenteur temporaire du pouvoir suprême une autorité et un rayonnement particuliers. Pendant quatre ans, le n° 1 est soustrait à la lutte des ambitions personnelles et, pendant quatre ans, les ambitions se déchaînent au-dessous ou autour de ce n° 1, la manière d'arriver étant d'obtenir les bonnes grâces de tel ou tel groupe ou du détenteur du pouvoir suprême, mais personne ne pouvant regarder jusqu'à lui.

Dans le système britannique, on a atteint d'une autre façon un résultat équivalent : le n° 1 est le chef du parti majoritaire, et il est impossible à un homme du parti majoritaire de songer à renverser son chef, sauf dans des périodes tout à fait exceptionnelles.

Il s'ensuit que, dans ces deux systèmes, l'un où le président de la République est élu par une espèce de plébiscite, l'autre où le chef du parti majoritaire est automatiquement au pouvoir, le détenteur de la première place se trouve soustrait, pendant un certain temps, aux rivalités et aux conflits. Il en résulte donc un élément de stabilité qui manque dans les pays où le n° 1 n'est pas revêtu du prestige nécessaire.

À l'opposé tout à la fois du système britannique et du système américain, on a le système français où le n° 1 est à tel point dépourvu du rayonnement et du prestige nécessaires que, dans certains cas, on en vient à choisir comme n° 1 quelqu'un qui n'est pas susceptible d'exercer une autorité véritable. C'était un cas extrêmement fréquent sous la III^e République, où le n° 1 était simplement la personnalité la moins marquante, et de ce fait susceptible de faire équilibre entre les personnalités marquantes. C'est un système possible, car tous les systèmes sont possibles, mais qui a l'inconvénient immédiat de permettre aux ambitions individuelles de se déchaîner et de donner aux collaborateurs mêmes du gouvernant suprême la possibilité d'intriguer contre leur chef, situation qui multiplie l'instabilité due aux ambitions humaines.

Une autre manière de normaliser les ambitions, que l'on trouve dans tous les régimes démocratiques bien organisés, c'est d'établir une espèce de *cursus honorum*, c'est-à-dire une carrière qui, sans être définie par la Constitution ou imposée par des lois, est fixée par les mœurs.

Prenons le cas d'une démocratie comme la démocratie anglaise. Il est bien entendu qu'un député anglais, même un jeune député, peut devenir ministre et qu'il n'y a aucune règle écrite qui fixe la durée qui doit s'écouler entre la première élection, la fonction de secrétaire parlementaire, puis celle de ministre secondaire, puis celle de membre du Cabinet. Mais, dans une démocratie organisée, on a établi, par coutume, une espèce de carrière normale dont on ne peut pas sauter les étapes. La raison en est que si, comme l'ont dit depuis longtemps les observateurs politiques, il est dangereux de ne pas laisser de perspectives à l'ambition, il est dangereux aussi de lui laisser des perspectives exagérées. Il faut, dans un régime politique, que les hommes de talent et d'ambition aient la possibilité de monter, mais il ne faut pas qu'ils aient la possibilité de pouvoir d'un coup monter au plus haut. Les périodes de troubles, de révolutions, sont celles dans lesquelles la carrière des honneurs est bouleversée et où on saute d'un coup de l'obscurité à la première place. Nous avons connu cette période, disons entre 1940 et 1945 ou 1946. Cela a valu à un certain nombre de personnalités de sauter les étapes. Puis, Dieu merci ou malheureusement, nous sommes rentrés dans le système de normalisation des ambitions. Maintenant, à nouveau, les hommes franchissent les étapes. Dans le style français, la stabilité n'est pas obtenue par le renforcement d'un n° 1, mais par l'équilibre des ambitions rivales et, dans certains cas, par l'impossibilité de trouver une autre solution que la solution actuellement donnée.

Naturellement, en dehors de ces mœurs ou de ces habitudes, il y a le phénomène essentiel : l'organisation de la Constitution, qui n'est encore qu'une manière de répartir les pouvoirs de telle façon que, en principe, aucun pouvoir ne puisse abuser et que, d'autre part, le minimum d'autorité nécessaire au fonctionnement de l'État soit obtenu. On peut dire que la Constitution idéale est celle qui exclurait tout arbitraire, puisque l'arbitraire est ce que le système démocratique veut empêcher, sans exclure toute autorité, puisque aucun régime, aucun pays ne peut vivre sans autorité.

Prenons encore un exemple, celui des États-Unis. Aux États-Unis, le Président a, au fond, des pouvoirs extrêmement larges, et si on donnait ces mêmes pouvoirs dans un

pays de tradition plus ou moins césarienne, tout le monde pourrait craindre que le Président n'abuse de ses pouvoirs. Mais il y a, aux États-Unis, quelque chose qui sert de contre-poids à l'importance des pouvoirs donnés au Président : c'est la suprématie du pouvoir judiciaire. Tous ces phénomènes sont visibles actuellement, tout à fait étonnants d'ailleurs. Pour commencer, le Président saisit les aciéries, mais sans qu'on sache très bien en vertu de quelle loi inscrite. La décision du président des États-Unis – l'homme le plus puissant du monde, comme on l'a dit – est soumise à un petit juge du district de Washington, dont personne ne connaissait jusqu'à là le nom, et qui décide que le Président a tort¹.

C'est là une image d'Épinal, bien sûr : c'est l'image d'Épinal qu'adore la population américaine, puisqu'elle adore l'idée que le *common man* est finalement supérieur au puissant, ou encore que l'autorité suprême est l'autorité de la loi.

Un régime de cet ordre, où simultanément le Président peut faire beaucoup, mais où sa décision est susceptible – pas toujours mais parfois – d'être déclarée non valide par le pouvoir judiciaire, est en quelque sorte une modalité de ce que toutes les démocraties veulent obtenir, c'est-à-dire un équilibre entre la légalité de l'exercice du pouvoir et l'exercice réel du pouvoir. D'ailleurs, il n'est pas du tout sûr que le système de la Constitution américaine puisse être donné en modèle, car si nous supposons transposé à la France un système où le Président peut être d'un parti et la majorité du Congrès d'un autre, il n'est pas très difficile d'imaginer la paralysie qui en résulterait. Disons au moins que, dans le cas de la France, un tel système de répartition n'est susceptible de fonctionner que si l'on suppose, chez les détenteurs des pouvoirs législatif et exécutif, une volonté de collaborer qui n'est pas donnée d'avance.

L'autre système, le système britannique, revient à donner tous pouvoirs à la majorité parlementaire et, plus encore, au gouvernement qui la représente. En théorie, le gouvernement a le droit de prendre n'importe quelle mesure et, en

1. Le 8 avril 1952, Truman avait décidé de nationaliser la sidérurgie et d'augmenter les salaires de cette branche. Le 2 juin, la Haute Cour jugea cette mesure anticonstitutionnelle.

temps de guerre, en 1940, les mesures prises allaient aussi loin que possible. Mais le pouvoir de ce gouvernement se trouve limité moins par le texte écrit que, d'abord, par le respect des règles du jeu, ensuite par l'idée que la majorité peut devenir minorité, et enfin par l'habitude de ne pas faire certaines choses.

Quoi qu'il en soit, tout régime démocratique doit arriver à combiner le respect de la légalité ou l'exercice constitutionnel du pouvoir avec des pouvoirs suffisants pour ceux qui s'en trouvent les détenteurs temporaires, avec une ambition suffisante chez les hommes pour que les hommes veuillent agir politiquement, et une limitation de cette ambition par une carrière balisée et par des règles constitutionnelles intangibles.

Le deuxième aspect de ce facteur d'instabilité, l'appel aux masses, la démagogie, mène plus loin et est plus intéressant.

J'ai déjà dit que l'appel aux masses est à la fois le principe des mérites et le principe des défauts de la démocratie. C'est le principe de ses mérites, parce que la démocratie est le seul régime où le maintien au pouvoir dépend, d'une certaine façon, de la satisfaction des gouvernés. Des gouvernants obligés de gagner les faveurs des gouvernés ne peuvent pas abuser de leurs fonctions autant que les détenteurs du pouvoir dans les autres régimes. Par conséquent, si les gouvernés ont des garanties, et si, d'autre part, il y a une évolution sociale dans les démocraties, dans une large mesure c'est l'appel aux masses qui est à l'origine de ces mérites.

Mais il y a évidemment un danger : c'est que rien n'est plus facile, pour une opposition, pour ceux qui ne sont pas au pouvoir, que d'exciter les gouvernés contre les gouvernants. Il n'y a pas de démocratie sans démagogie, car il n'y a pas d'opposition qui ne soit démagogique, même dans les démocraties dites modèles, du type britannique par exemple. Toute la question est de faire que la démagogie ne dépasse pas la mesure tolérable.

Comment peut-on arriver à limiter la démagogie ? Disons-le pour commencer, il n'y a pas de méthode ou de système *ne varietur* pour y parvenir. On ne peut qu'indiquer un certain nombre de tendances.

Le moyen le meilleur, quand il est possible, c'est de donner à l'ensemble des dirigeants politiques le respect des valeurs communes et un certain sentiment de solidarité. Il faut ce que, en général, on dénonce, à savoir que l'ensemble des parlementaires se sentent plus solidaires les uns des autres qu'ennemis les uns des autres. Cette proposition peut sembler paradoxale : d'ordinaire, on dénonce le fait que les parlementaires, après avoir échangé des injures dans la salle des séances, se retrouvent ensuite à la buvette. Je prétends quant à moi que le régime parlementaire fonctionne d'autant mieux que ce sentiment de solidarité entre les adversaires politiques est plus fort. Ce n'est absolument pas paradoxal. Un régime parlementaire ou un régime démocratique suppose des oppositions sur un certain nombre de questions, mais aussi le respect de valeurs communes. Quand il n'y a plus du tout de valeurs communes – et malheureusement nous constatons le phénomène dans un certain nombre de pays aujourd'hui –, le système de compétition pacifique ne peut plus fonctionner. Encore une fois, ce n'est pas du tout un paradoxe, mais simplement du bon sens : il faut que les différents partis politiques gardent le sens de certaines valeurs communes, au moins le sens de la valeur commune du système de la concurrence pacifique.

La démagogie sera donc vraisemblablement limitée dans la mesure où les différents partis politiques se diront qu'ils ne doivent pas se rendre réciproquement la vie impossible. En effet, si une opposition veut rendre la vie impossible à un gouvernement, elle dispose de nombreux moyens pour le faire. Il faut qu'elle en soit prévenue par l'idée que, quand elle sera à son tour au gouvernement, l'opposition nouvelle pourra à son tour lui rendre la vie impossible et que, par conséquent, elle doit rester dans certaines limites pour profiter dans l'avenir, quand elle sera au pouvoir, des bénéfices qu'on laisse actuellement à ses adversaires. Il faut que le respect des règles du jeu limite les possibilités de démagogie.

Pour dire les choses autrement, un système de compétition pacifique suppose l'existence de l'État, l'existence d'une nation. Un des signes les plus étonnants aujourd'hui de l'inculture politique est l'idée, extrêmement répandue, que, quand il n'existe pas encore d'État, on peut le créer et qu'on peut le créer par des procédés démocratiques. Cela

est naturellement absurde. La démocratie, en Europe occidentale, a existé à partir d'un État donné ou à partir d'une réalité nationale donnée. La compétition pacifique, c'est le droit donné aux différents groupes d'une nation de se quereller pour savoir la part que chacun aura dans l'exercice du pouvoir. Lorsque l'État est préexistant, lorsque l'unité nationale est préexistante, cette rivalité est utile à bien des égards, mais il va de soi que l'on ne crée pas l'État ou la nation en donnant le droit de dispute ou de querelle.

Une autre méthode pour limiter la démagogie, c'est que les groupes intermédiaires entre les individus et l'État fassent accepter par les gouvernés les nécessités fondamentales du gouvernement. Cela revient à dire que, si les groupes intermédiaires sont systématiquement hostiles au gouvernement, le risque existe que la démagogie aille trop loin. J'entends par groupes intermédiaires dans les sociétés modernes aussi bien les partis que les syndicats, et il est clair que le régime de compétition fonctionne d'autant mieux que les syndicats ne sont pas hostiles au régime et à ceux qui exercent le pouvoir. Naturellement, tant que les syndicats sont faibles, il n'y a pas de difficulté à ce qu'ils soient des syndicats d'opposition systématique. Mais lorsqu'ils deviennent forts, leur fonction se transforme et ils deviennent, presque tous, au moins autant des syndicats d'encadrement que des syndicats de revendication.

Je prends un exemple très simple : depuis que les syndicats britanniques sont devenus très forts, ils ont pour fonction tout autant de faire accepter par les ouvriers des mesures impopulaires que de présenter les revendications des ouvriers. Le jour où ils feraient de l'opposition systématique, il est très probable que le système de compétition pacifique disparaîtrait en Angleterre. En somme, il faut, pour que la démagogie n'aille pas trop loin, qu'il y ait suffisamment d'hommes et de groupes intéressés au maintien du système.

Cela dit, il n'en reste pas moins qu'il y a une perpétuelle tendance, dans le régime démocratique, à ce que la démagogie dépasse les limites, dans la mesure où tous les hommes politiques sont convaincus que les revendications dites populaires, même si elles ne peuvent pas être réalisées, sont utiles pour gagner des voix. Disons que les

démocraties traversent leur phase heureuse lorsque la démagogie se trouve tenue dans certaines limites à la fois par le respect de valeurs communes, par le respect de la Constitution et des règles du jeu politique et par le consentement au système des groupes intermédiaires.

*

Je passe maintenant à la *deuxième cause profonde d'instabilité*, à savoir la *relation entre le régime de concurrence pacifique et la structure sociale*, ou, comme je l'ai dit tout à l'heure, la *dissociation entre le pouvoir politique et la puissance sociale*.

Le résultat de cette dissociation, c'est que souvent arrivent au pouvoir ceux que Burke appelait, dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*, de « petites gens ». Le système d'élection ou le système de concurrence pacifique a pour résultat que souvent ceux qui commandent ne sont pas ceux qui ont l'habitude d'exercer le commandement de par leur situation sociale, mais des gens qui viennent du deuxième rang de la société. On sait que Burke avait tendance à considérer que le système fonctionnerait mal, en France, précisément parce qu'arrivaient au pouvoir, au gouvernement, non pas les grands mais les petits. Or, disait-il, seuls les grands ont l'habitude des affaires publiques, seuls ils ont une vision assez large pour gouverner convenablement la société.

De manière générale, on peut dire que l'un des problèmes du système démocratique, c'est de savoir ce que vaut le recrutement des chefs politiques par le système de la compétition. En définitive, les régimes politiques valent ce que valent les hommes qui les exercent, et il y aurait une manière de juger tous les régimes politiques qui consisterait à les juger d'après la qualité des hommes qui, dans ces régimes, arrivent au pouvoir.

Dans le cas de la démocratie, est-ce que la sélection d'un gouvernement politique par les élections ou par la compétition est bonne ou mauvaise ? Naturellement, quand on pose le problème de manière aussi générale, la réponse ne peut être et ne doit être que d'une grande prudence parce que, selon les moments historiques, c'est tel ou tel

type d'hommes qui arrive au gouvernement par le système de compétition.

Prenons le cas le plus typique, celui de la France. On peut dire que, pendant la plus grande partie de la III^e République, le système français de recrutement a donné le pouvoir à des hommes de parole, c'est-à-dire à des hommes des professions libérales, en gros des avocats et des professeurs. L'arrivée au pouvoir d'hommes des professions libérales, avocats et professeurs, ne permet de dire ni qu'ils sont par essence de bons gouvernants, ni qu'ils sont mauvais. Comme tous les types d'hommes, ils ont, du point de vue politique, des avantages et des inconvénients. Les avantages, c'est qu'ils ne sont pas d'ordinaire des hommes féroces, ils n'abusent pas de la brutalité, ce qui, du point de vue des gouvernés, est extrêmement important. On ne pourrait en dire autant ni de ceux qui les ont précédés dans le gouvernement, ni de ceux qui les y ont suivis. Leur faiblesse, c'est que, la plupart du temps, ils ont peu de rayonnement personnel et qu'ils ne possèdent pas cette qualité de commandement qui caractérisait le type d'homme qui les a précédés au pouvoir et qui est, de manière générale, l'aristocrate, habitué plus ou moins au commandement militaire, ou le type d'homme qui est en train de les suivre, qui est le secrétaire de syndicat ou le secrétaire des partis de masses : type d'homme tout différent qui possède une capacité de brutalité supérieure à celle de l'avocat ou du professeur, mais qui, en raison même de cette capacité, a le sens du pouvoir et le sens de l'autorité, beaucoup plus que les hommes des professions libérales. Dans l'ensemble, les hommes des professions libérales ont exercé le pouvoir de manière tout à fait convenable dans les périodes suffisamment tranquilles. Dans ces périodes, le peuple ne réclame pas des chefs ayant un rayonnement personnel très grand, ou même il accepte des chefs quasi anonymes. Mais, dans les périodes de crise, il semble bien qu'un certain sens du commandement ou une certaine autorité personnelle, une autorité liée à la personne, présentent des vertus supérieures ou, tout au moins, ont une plus grande chance de réussite.

L'autre difficulté, c'est le phénomène sur lequel insistait Burke, à savoir le déclassement vers le bas des chefs politiques. On a souvent, dans la littérature antidémocratique,

décrit de ces « petites gens » qui, arrivant au Parlement, étaient corrompus pas l'atmosphère mondaine parce qu'ils n'avaient pas l'expérience de Paris, de la grande ville. Ce sont des phénomènes secondaires. Tout recrutement des chefs politiques dans des milieux plus modestes comporte toujours à la fois l'avantage de l'afflux d'hommes nouveaux et le risque que, arrivés sans préparation dans cette situation politique, ces hommes se trouvent désorientés.

Cette question des hommes et de la sélection des hommes n'est évidemment qu'un aspect du problème de la relation entre le régime de compétition et la structure sociale.

Ce qu'on peut dire, en généralisant, c'est que, à travers le régime de concurrence pacifique, s'exerce la lutte de classes. Pratiquement, tout système de compétition se trouve superposé à une société inégalitaire dans laquelle existent des groupes rivaux, et ces groupes rivaux continuent leurs querelles à travers le système de concurrence.

En fait, dans un système de concurrence, les idées démocratiques d'égalité, de suprématie de la loi, de choix des gouvernants par les gouvernés sont, au fond, celles de la bourgeoisie : ce sont celles des hommes de commerce, d'industrie et de finances qui se sont formés par opposition ou par séparation dans une société essentiellement inégalitaire et aristocratique. Autrement dit, les idées démocratiques ou les institutions démocratiques ne sont typiques ni de l'aristocratie militaire, ni des représentants des masses populaires : ce sont essentiellement des idées bourgeoises.

L'instabilité qui tient au décalage entre la puissance sociale et le pouvoir politique implique que la rivalité entre les pouvoirs traditionnels et le pouvoir montant de la bourgeoisie soit réglée par le compromis. Le pays où ce compromis a été le mieux réalisé est l'Angleterre, étant bien entendu que le fait qu'il y a eu compromis en Angleterre tient à des raisons multiples, d'ordre historique essentiellement : d'abord au fait que le pouvoir royal avait été limité très tôt par l'aristocratie ; ensuite au fait que, au cours du siècle qui a précédé l'instauration d'un système parlementaire, la pluralité religieuse avait fini par être acceptée, préparant ainsi la pluralité politique. On peut dire que la relative stabilité qui a été obtenue par compromis entre

bourgeoisie et aristocratie avait été payée, au siècle précédent, par une extrême instabilité liée aux rivalités religieuses. En France, c'est le cas exactement contraire, et peut-être l'instabilité de la fin du XVIII^e siècle est-elle le prix payé pour le maintien de la stabilité au siècle précédent. Peut-être est-ce parce que la France n'a pas accepté la pluralité religieuse au moment de la Réforme et a rétabli l'unité catholique, que l'accession de la bourgeoisie au pouvoir s'est faite sous la forme d'une série de chocs ou de révolutions violentes.

Quoi qu'il en soit des perspectives générales, on peut dire que la réalisation d'un système de compétition pacifique a supposé dans le passé l'établissement d'un compromis entre les anciens pouvoirs traditionnels et la bourgeoisie et que, aujourd'hui, la condition de la stabilité est la répétition de ce compromis. Mais le compromis doit avoir lieu cette fois non plus entre les pouvoirs traditionnels et la bourgeoisie, mais entre les bourgeois actuels et les chefs des masses populaires.

Ce compromis est-il possible ? À nouveau, cela dépend de multiples facteurs et de facteurs que nous avons déjà vus. Il faut que la classe montante ou les représentants de la classe montante aient le respect des valeurs communes, qu'ils accordent du prix aux traditions et au système de compétition démocratiques. Enfin, et surtout, il faut que les représentants des masses populaires se résignent à la lenteur des réformes.

En effet, un système démocratique est, de manière générale, un système lent, c'est-à-dire un système qui ne change pas les choses du jour au lendemain. Il ne le peut pas pour deux raisons. Par essence, la démocratie est un système qui combine le respect des minorités et des différents groupes. Par conséquent, pour que le régime fonctionne, il faut que le pouvoir ne soit pas trop brutal contre certains intérêts et que le groupe qui veut transformer les choses accepte la lenteur. Il y a ensuite une deuxième raison de lenteur, à savoir que tout pouvoir qui existe depuis un certain temps développe des freins et devient faible.

Prenons un exemple très simple et très frappant, celui de la monarchie française : peu avant qu'elle ne fût détruite, la monarchie française était devenue un pouvoir extrêmement

faible, où la capacité d'action du roi était très limitée. Naturellement, ceci a l'air paradoxal parce que le principe du pouvoir était celui d'un pouvoir absolu fondé sur le droit divin. Mais en fait le monarque français de la fin du XVIII^e siècle était devenu un pouvoir suprême faible, parce que les corps intermédiaires, les groupes, les villes, les provinces avaient tous des privilèges, des intérêts acquis. Le premier résultat de la Révolution française fut de substituer à un pouvoir faible un pouvoir fort, c'est-à-dire un pouvoir qui a pu écarter d'un coup tout ce qui le freinait.

Cela conduit à une idée d'ailleurs simple : tout pouvoir révolutionnaire est, au point de départ, la substitution d'un pouvoir fort à un pouvoir faible, même lorsque la révolution se fait au nom de la liberté. Les révolutions commencent presque toujours par renverser les barrières. C'est le cas de la Révolution française, qui a pu mobiliser les hommes et créer un service militaire quasi obligatoire, chose que le monarque français le plus fêru de son autorité n'aurait même pas rêvée. Le premier résultat de l'accession au pouvoir d'un principe nouveau, c'est que les hommes qui détiennent le pouvoir se croient autorisés à faire beaucoup plus de choses qu'auparavant. On n'aurait pas de difficulté à montrer que le pouvoir fasciste ou le pouvoir communiste sont, comparés au pouvoir démocratique, des pouvoirs forts qui peuvent faire énormément de choses que le pouvoir démocratique ne peut faire.

Pour que le compromis entre les privilégiés actuels et les représentants des masses populaires puisse avoir lieu, il faut accepter la progressivité des réformes. Dans quelle mesure la classe nouvelle ou les représentants de la classe nouvelle acceptent-ils ou n'acceptent-ils pas la lenteur des réformes ? Quand sont-ils révolutionnaires et quand ne le sont-ils pas ?

Cela dépend de nombreux facteurs proprement historiques. D'une façon générale, on peut seulement dire que le sens de l'acceptation du compromis dépend de la force des sentiments communs, du respect des valeurs traditionnelles, du fait qu'on a formé les chefs des masses populaires à l'intérieur d'institutions communes. On pourrait dire encore : il faut que l'élite gouvernante soit ouverte, mais pas trop, c'est-à-dire il faut qu'elle offre des possibilités de carrière sans en offrir trop. Pour employer une formule aristotélicienne, il faut une bonne mesure.

Qu'on m'entende bien, je ne dis pas du tout qu'il faut éviter les bouleversements. C'est une question de goût ou d'esthétique. Si l'on pose le problème en termes intellectuels : dans quel cas peut-on arriver à maintenir le système ?, je réponds : on arrive à maintenir le système lorsque les représentants des non-privilegiés ont l'impression qu'ils peuvent monter et que, par conséquent, ils ont une chance dans le système, sans être contraints de faire la révolution. Quand le système est fermé ou trop ouvert, il y a évidemment explosion.

*

J'aborde maintenant mon troisième point : *la démocratie est le seul régime qui se croie tenu, par ses principes, de ne pas se défendre contre ses ennemis.*

Cette formule a un caractère volontairement agressif ou humoristique, comme on voudra. On peut la transposer en une formule qui serait impeccablement objective, mais cela n'a pas d'importance. Ce à quoi je songe, ce que tout le monde sait, c'est que la définition actuelle d'un régime démocratique, au sens occidental, est évidemment d'avoir une « Cinquième colonne » : un vrai régime démocratique, c'est celui qui doit tolérer des groupes, des individus ou des partis qui prennent position pour les adversaires du régime démocratique lui-même. Dans toutes les périodes de crise historiques, il en a été ainsi.

Pour ne pas ouvrir le débat par des allusions au présent, reportons-nous par la pensée aux cités grecques et aux *Discours* de Démosthène qui sont d'une actualité saisissante. On y voit comment la démocratie athénienne tolérait un parti de Philippe, qui avait le droit de faire des discours, d'expliquer que Philippe n'avait que des intentions pacifiques, qu'il ne songeait pas à élargir son royaume, qu'il n'avait que de bons sentiments pour Athènes, que si, par hasard, il prenait une petite ville alliée d'Athènes, ce n'était qu'un accident, etc.

Le fait qu'un régime fondé sur la compétition pacifique contient, en lui-même, les représentants de ses adversaires, est une de nos données permanentes. La question qui se pose, et que je voudrais simplement poser parce que la

réponse aurait un caractère non pas politique au sens philosophique mais au sens partisan, est celle-ci : est-il vrai que la démocratie, par principe, doit tolérer ceux qui voudraient la détruire ? Et voici ma réponse : sur le plan strictement théorique : aucun régime ne se définit par le fait qu'il ne se défend pas. La démocratie ne se définit pas par le fait qu'elle dit : celui qui ne veut pas du régime de compétition pacifique peut tout faire pour le détruire. Le principe, c'est d'abord d'organiser une compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir. L'organisation de la compétition pacifique, par définition, est faite pour ceux qui acceptent la compétition pacifique. À partir du moment où des individus ou des groupes disent qu'ils sont contre le système, qu'ils sont hostiles au système et qu'ils le détruiront, ceux qui veulent du système ont parfaitement le droit de se défendre. Ce n'est pas contraire au principe.

Seulement, la difficulté de fait est tout autre. Si on dit : à partir du moment où les hommes sont contre le système, je ne leur laisse pas la liberté, si les libertés ne sont données qu'à ceux qui aiment la liberté, nous en arrivons au « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté », et l'on est très près du despotisme intégral au nom de la liberté. En théorie, il n'y a aucune difficulté pour les partisans du système démocratique à se défendre. Pratiquement, c'est difficile parce qu'on ne sait pas exactement où se situe le point à partir duquel l'opposition n'est pas légitime, c'est-à-dire le point à partir duquel on n'a pas le droit de participer à la compétition.

Prenons un cas particulièrement simple. Soit un parti qui ne se cache pas pour dire que, lorsqu'il arrivera au pouvoir, il supprimera le principe de la compétition. Prenons le cas d'Hitler en Allemagne : tout le monde savait qu'il se proposait de détruire le système de la compétition, il l'avait dit et ne s'en cachait pas. Mais, d'un autre côté, il avait l'habileté de dire qu'il n'arriverait au pouvoir que par la voie légale, c'est-à-dire ne ferait pas de coup d'État ni de violences, qu'il ne recourrait qu'aux procédés absolument conformes à l'orthodoxie démocratique. Était-il théoriquement justifié de lui interdire de participer à la compétition ? On me dira sans doute, et ce serait une réponse de bon sens, que ceux qui devaient avoir le cou

coupé auraient pu se mettre d'accord pour l'empêcher d'arriver au pouvoir. C'était le meilleur système et, dans tous les cas pareils, le meilleur système est celui-là, c'est hors de doute. Il n'y en a pas moins un problème intéressant du point de vue théorique : que faire à l'égard de ceux qui disent : nous n'arriverons au pouvoir que légalement, mais, une fois que nous serons arrivés au pouvoir, nous écarterons ceux qui sont pour le système de compétition ?

Comme toujours, il n'y a pas de solution tranchée, mais seulement des solutions de bon sens. C'est-à-dire qu'il ne faut certainement pas les écarter de la vie courante, mais qu'on peut mettre quelques limites aux places qu'ils peuvent occuper ou aux fonctions, même d'enseignement, qu'ils peuvent remplir. Personnellement, j'en serais fâché, mais en théorie un régime qui veut se défendre ou qui ne veut pas être détruit doit fixer certaines limites à l'exercice des libertés démocratiques, aux dépens de ceux qui sont contre ces libertés.

Cela dit, en général, les démocraties ne le font pas, et ce pour de multiples raisons qui tiennent d'abord au caractère des hommes qui exercent les fonctions dans la démocratie et qui, la plupart du temps, ne sont pas du type le plus combatif, et qui tiennent aussi, d'autre part, à l'essence du système de la compétition. Dans un régime de compétition, il est tout de même extrêmement rare qu'il n'y ait pas une fraction de ceux qui sont favorables au régime de la compétition qui n'espère tirer un profit de l'existence de partis hostiles à la compétition. Par conséquent, il est improbable que l'on puisse trouver une majorité, dans un régime de compétition, pour se défendre contre les ennemis de la compétition.

Ceci nous amène à un problème plus général qui est : *quelle est l'intensité ou la gravité des conflits que peut supporter un système constitutionnel de compétition ?*

On dit couramment, dans les théories politiques d'aujourd'hui, que la démocratie a pour condition que l'on soit d'accord sur l'essentiel et que l'on se dispute uniquement sur les questions secondaires. Sous cette forme, c'est beaucoup trop simple, et ce n'est pas vrai.

Quels sont les conflits fondamentaux dans les sociétés

modernes ? D'abord des conflits d'ordre religieux. Pendant longtemps, on n'a pas toléré que les conflits religieux soient réglés pacifiquement. Puis on a découvert que la seule manière de rendre possible la coexistence des hommes dans les sociétés où coexistent plusieurs religions, c'était d'accepter la séparation de l'État et de la religion et de laisser un libre jeu au pluralisme religieux. Par la suite, des conflits d'ordre religieux ont quelquefois empêché le fonctionnement d'un système de compétition pacifique, mais non pas toujours ni nécessairement.

Il y a eu ensuite les conflits d'intérêts économiques. L'introduction du libre-échange au XIX^e siècle en Angleterre était une mesure extrêmement grave, ayant des conséquences considérables sur la situation d'une partie de la population anglaise. Le conflit s'est réglé par compétition pacifique.

En réalité, ce qui est le plus difficile à régler pacifiquement, ce ne sont pas les conflits qui sont graves par essence : ce sont les conflits qui portent sur l'ordre politique lui-même. La démocratie devient difficile à faire fonctionner lorsque ce qui est l'enjeu du conflit, c'est le régime même de la compétition, c'est-à-dire à partir du moment où les hommes se divisent sur la question de savoir si l'on est pour ou contre le système de la compétition pacifique.

La vraie question qui se pose et à laquelle j'arrive est donc la suivante : est-ce que la démocratie, par essence, crée ses ennemis ?

Si l'on veut chercher à réfléchir sur l'évolution historique des régimes de concurrence pacifique, le problème que je viens de poser est évidemment le problème essentiel. On peut dire : quand il y a trop de gens qui sont contre le système de la concurrence pacifique, il ne fonctionne plus, mais ce serait une banalité. La question est plutôt de savoir si l'existence même d'un régime de compétition pacifique ne tend pas à créer des hommes qui veulent détruire le régime.

Jetons un coup d'œil sur les ennemis de la démocratie. Qui sont-ils ? Dans les sociétés modernes, et tout d'abord dans le passé, il y a un groupe qui a été hostile à ce régime de compétition pacifique : c'est évidemment le groupe des anciens privilégiés, les classes aristocratiques ou les classes liées à la monarchie ou, pendant longtemps, ceux qui étaient liés à l'Église catholique considérée elle-même comme liée

à la monarchie. Cette hostilité est compréhensible, puisque le régime de compétition était introduit par une nouvelle classe sociale et avait pour résultat de détruire ou tout au moins de réduire la puissance des anciens privilégiés.

La deuxième catégorie de gens qui sont hostiles à ce régime de compétition pacifique, ce sont les représentants des masses populaires, masses populaires qui se tiennent pour victimes du régime social inégalitaire sous-jacent au régime de la compétition, lorsque ces masses ou leurs représentants croient que l'exercice de la compétition ne leur permettra pas de lutter contre l'inégalité sociale. Autrement dit, deviennent ennemis de la compétition ceux qui se croient socialement condamnés par le régime et sans perspective à l'intérieur de ce régime.

Il y a encore une autre catégorie : les hommes qui, par goût, ont horreur du régime de la compétition et du Parlement, c'est-à-dire ceux qui sont choqués par ce qu'il y a de médiocrité bourgeoise dans tout système démocratique et parlementaire. Cette opposition, disons esthétique, au parlementarisme a été et est encore extrêmement répandue dans certains milieux et s'explique aisément par le fait que le régime démocratique n'est certainement pas un régime spectaculaire, n'est pas un régime éclatant. Dans le meilleur cas, c'est un régime sage. On peut naturellement préférer la sagesse à l'éclat, mais il y a une possibilité d'être contre à cause de ce caractère du régime.

Enfin, il y a ceux qui n'ont pas ou qui ne se croient pas de chances dans ce régime de compétition politique et qui peuvent mobiliser tous les mécontentements. Je songe naturellement aux deux cas des chefs des partis d'extrême gauche et des chefs des partis d'extrême droite. Les chefs des partis d'extrême droite sont des hommes qui n'ont pas ou qui ne se croient pas de chances à l'intérieur du système de la compétition. En effet, le système de la compétition, comme tout système, favorise certains talents et en défavorise d'autres. Pour faire carrière au Parlement, il faut avoir certains mérites qui ne sont pas du tout méprisables, mais qui ne sont pas nécessairement les mérites des hommes d'État ou qui ne sont pas les mérites que possèdent certains hommes qui se croient appelés à une grande carrière politique.

Ce qui peut se produire, mais ce qui ne se produit pas nécessairement, c'est qu'il se trouve, dans certaines démocraties, suffisamment de masses populaires qui se croient victimes du système pour espérer une amélioration de leur sort contre le système. Est-ce que ces phénomènes se produisent nécessairement ? C'est une tout autre question que j'aborderai dans la prochaine leçon.

Pour l'instant, je voudrais m'arrêter sur la considération suivante : le régime démocratique a nécessairement des ennemis parce qu'il est, comme tous les régimes, oligarchique, et que l'oligarchie au pouvoir a toujours pour ennemis d'autres groupes qui se croient plus dignes d'exercer le pouvoir que ceux qui l'exercent. D'autre part, les démocraties se trouvent avoir des ennemis parce que, le système de compétition étant superposé à un régime d'inégalité sociale, il est normal que les groupes sociaux défavorisés aient l'impression, à certains moments, que leur sort n'intéresse pas les détenteurs du pouvoir, ce qui a pour effet de mobiliser les masses populaires contre le régime existant.

Ce qui n'est pas démontré, en revanche, c'est que ces forces d'opposition soient normalement appelées à gagner la bataille ou que le système de compétition crée de lui-même des groupes suffisamment puissants pour détruire ce régime.

Que la démocratie ait des ennemis et des ennemis essentiels, des ennemis qui ne veulent pas du régime de la compétition, est normal. Ce qui est en question, c'est : y a-t-il une évolution qui tende à donner aux anti-démocrates plus de puissance qu'à ceux qui veulent maintenir le système de la compétition ?

La question est ouverte, l'expérience historique n'est pas concluante. Tout ce qu'on peut dire jusqu'à présent, c'est que, dans les sociétés modernes, les démocraties, lorsqu'elles ont été victorieuses de leurs ennemis, ont découvert qu'elles recréaient perpétuellement de nouveaux ennemis, mais n'ont pas encore découvert que leurs ennemis devaient nécessairement l'emporter.

LA CORRUPTION DES DÉMOCRATIES

Comment se corrompent les démocraties ? La réponse abstraite est facile : les démocraties se corrompent soit par l'exagération, soit par la négation de leurs principes. Je vais donc tenter de montrer comment la démocratie se corrompt par l'usage ou l'exagération du principe même de la compétition pacifique, ensuite comment la démocratie peut se corrompre en exagérant le décalage entre la puissance sociale et le pouvoir politique, et enfin comment la démocratie se corrompt en donnant naissance à ses ennemis ou en rendant ses ennemis trop nombreux et trop puissants par rapport à ses amis.

*

Le premier thème, c'est *la corruption qui tient aux conséquences du système même de la compétition*.

Première caractéristique de la corruption : le moment vient, dans certaines démocraties, où le seul homme que l'on puisse accepter comme chef, au lieu d'avoir un tempérament de chef, a un tempérament de conciliateur. À ce moment-là, le minimum d'esprit d'autorité nécessaire à n'importe quel gouvernement disparaît. Ainsi, dans un système de partis comme le système français, où tout gouvernement résulte d'une coalition, on ne peut pas, en temps normal, avoir pour chef un homme qui ait un véritable tempérament de ce type. L'homme qui a un tempérament de commandement n'arrive pas au pouvoir dans une démocratie du type français, sauf dans des circonstances exception-

nelles : il faut 1917 pour que Clemenceau arrive au gouvernement. Normalement — nous allons chercher un exemple non contemporain pour ne pas être accusé de partialité —, celui qui arrive au gouvernement, c'est, par exemple, celui qui s'y trouvait en 1936, Albert Sarraut¹, homme parfaitement honorable, mais qui était plutôt choisi parce qu'il ne choquait personne que parce qu'il enthousiasmait quelques-uns. Parmi les hommes politiques de la IV^e République, ceux qui ont fait carrière le plus rapidement et qui se sont imposés comme présidents du Conseil sont des conciliateurs : M. Queuille par exemple, ou M. Pleven sont des conciliateurs nés².

Une fois encore, ce n'est pas quelque chose de répréhensible en soi parce que la démocratie, c'est l'esprit de compromis. Encore faut-il qu'elle ne soit pas que cela.

Mais laissons la question des hommes pour venir à l'autre problème, beaucoup plus important : quels sont les domaines où le compromis est fécond et quels sont ceux où il risque d'être mortel ?

Prenons tout de suite un exemple assez simple : la faiblesse la plus grande des démocraties, c'est de pousser l'esprit de compromis trop loin, c'est-à-dire de croire que tout se résout par un compromis. Chaque fois que les démocraties ont été en présence d'un régime autoritaire, elles ont toujours cru que les hommes d'en face étaient suffisamment raisonnables pour préférer un bon compromis à une mauvaise guerre. Or, les hommes de compromis n'ont jamais réussi à comprendre ce que pourtant Georges Sorel avait expliqué dès le début du siècle, à savoir qu'il y a un type d'homme qui préfère obtenir quelque chose par la bataille plutôt que par la négociation et le compromis. Il y a un type d'homme pour qui la négociation et le compromis sont

1. Albert Sarraut (1872-1962), président du Conseil du 24 janvier au 3 juin 1936.

2. Henri Queuille (1884-1970), président du Conseil du 11 septembre 1948 au 6 octobre 1949, du 30 juin au 4 juillet 1950 et du 9 mars au 10 juillet 1951.

René Pleven (1901-1993), président du Conseil du 13 juillet 1950 au 28 février 1951 et du 8 août 1951 au 7 janvier 1952.

quelque chose de répréhensible. Je fais allusion aux *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel¹, qui explique que le compromis et la négociation sont quelque chose d'assez bas et que l'affirmation intransigeante de son point de vue, la volonté inconditionnelle d'emporter ce qu'on désire, ont une vertu. Si l'on veut un autre exemple, prenons *Mein Kampf*, où Hitler explique de manière parfaitement claire que les partis démocratiques, qui n'ont pas de vraie doctrine, peuvent faire des compromis, mais qu'un parti ou un groupe d'hommes qui ont une philosophie totale ne peuvent pas admettre le compromis et veulent réaliser intégralement leur volonté.

Il en résulte que, lorsque les hommes de la démocratie font des compromis avec des régimes totalitaires en politique étrangère, ils risquent toujours de ne pas comprendre que le compromis, pour le partenaire, n'est pas une solution définitive, mais une étape en vue d'une revendication supplémentaire. Les démocraties ayant en face d'elles des régimes de type complètement différent ne peuvent pas faire une bonne politique étrangère parce que ceux d'en face ne respectent pas les règles du jeu. C'est ce qui se passe perpétuellement, en particulier dans le monde actuel où il y a des règles du jeu différentes d'un côté et de l'autre. On croit, des deux côtés, que l'autre est de mauvaise foi et ne tient pas ses promesses. Il est clair que, du point de vue de l'Union soviétique, quand on l'avait laissée libérer les pays de l'Est européen et y établir des gouvernements amis, on lui avait donné l'autorisation de les soviétiser. Puis, au bout de deux ans, lorsque les démocraties occidentales ont compris ce que signifiait ce qu'elles avaient fait, elles ont dit que ce n'était pas du tout comme cela qu'elles l'avaient compris. De l'autre côté, on a dit, avec une grande apparence de raison dans le système, que les démocraties ne savaient pas ce qu'elles voulaient, qu'elles avaient dit *oui* tout d'abord, puis *non*.

Prenons l'exemple américain. À l'égard de la Chine, les États-Unis ont eu, pendant longtemps, le choix entre accep-

1. Suite d'articles parus en 1906 dans *Le Mouvement socialiste* et publiés en volume en 1908.

ter le régime communiste avec l'espoir qu'il ne serait pas hostile aux États-Unis, ou bien, s'ils ne voulaient pas l'accepter, essayer de le combattre avant qu'il ne l'emporte. Comme, aux États-Unis, un parti était partisan de la première politique et que l'autre était partisan d'une politique intermédiaire, on a soutenu Chiang Kai-shek et son parti assez pour susciter l'hostilité fondamentale des communistes, et pas assez pour empêcher les communistes d'arriver au gouvernement. Les deux groupes sont donc convaincus que la politique de l'autre était détestable.

Prenons encore un autre exemple de politique étrangère. En 1936, lorsque Hitler a envahi la Rhénanie, il y avait deux politiques possibles, l'une qui consistait à essayer d'empêcher par la force les armées allemandes de rester en Rhénanie, l'autre qui consistait à dire que, après tout, on n'était pas tellement intéressé par cette clause. Comme les uns voulaient intervenir et que les autres ne le voulaient pas, le gouvernement français, qui avait proclamé avec indignation qu'il n'était pas du tout d'accord avec ce qui venait de se passer, n'a pris aucune mesure pour l'empêcher. Typiquement, il a cumulé les inconvénients, il n'a rien empêché et il était ridicule.

Dans la majorité des cas, un gouvernement démocratique, tel qu'il fonctionne actuellement, est presque condamné à une mauvaise politique étrangère du fait qu'il applique à la politique étrangère l'idée du compromis et prend quelque chose dans deux politiques contraires.

Or, sans que je veuille trop généraliser et dire qu'il faudrait toujours et systématiquement choisir une politique contre une autre, on peut dire qu'en politique étrangère l'application systématique de l'esprit de compromis comporte un double danger : d'abord, comme on est en face d'hommes qui ne jouent pas le jeu du compromis, on ne peut pas aboutir ; ensuite, de manière générale, la politique étrangère implique des choix, et les démocraties, fondées sur le compromis, deviennent de moins en moins capables de faire des choix.

En politique intérieure, le compromis est, de manière générale, beaucoup moins nuisible, mais il peut l'être, notamment en matière économique. Par exemple, je dirais volontiers que le symbole du mauvais compromis, c'est,

dans une politique économique en période de rareté, de dire : on va contrôler un produit parce que cela fera plaisir aux dirigistes, et on va libérer un autre produit parce que cela fera plaisir aux libéraux. C'est le type de la politique de compromis économique, impraticable et pratiquée trop souvent.

Deuxième thème : la corruption des démocraties liée à un esprit qui est à la fois semblable à l'esprit de compromis et qui y est opposé : l'esprit de faction. C'est à la fois contradictoire et semblable à l'esprit de compromis parce qu'à un certain moment, progressivement, les partis finissent par s'attribuer tant d'importance qu'ils jugent la majorité des problèmes en fonction de leurs intérêts propres et qu'ils poussent leurs conflits trop loin. Je ne fais pas allusion ici au cas, sur lequel je reviendrai, où certains partis, par essence, ne peuvent plus jouer le jeu démocratique. Je fais allusion aux partis impeccablement démocratiques, tels qu'ils peuvent exister sous la III^e ou la IV^e République, mais qui sont obsédés par eux-mêmes. À un certain degré de corruption, la grande idée des partis devient de placer leurs hommes dans les fonctions administratives. Il en résulte une série d'inconvénients que l'on connaît : la politisation de la vie administrative a souvent pour conséquence un mauvais choix. Cela implique aussi ce à quoi nous assistons aujourd'hui, à savoir que la meilleure façon de faire carrière dans l'administration, c'est d'appartenir aux cabinets ministériels. Le passage par le cabinet ministériel devient, dans les démocraties corrompues, la voie d'accès la plus rapide aux positions élevées. Cela a un inconvénient, c'est que les démocraties où l'esprit de compétition intervient en permanence ont besoin qu'il y ait une administration au-dessus de la compétition et non solidaire des partis. Lorsque la carrière dépend trop de l'influence des partis, les fonctionnaires sont à leur tour corrompus par l'esprit partisan et, dans ce cas, une des limites à l'exagération du système de la compétition disparaît.

Chose curieuse, cette politisation de la vie administrative intervient naturellement dans les partis qu'on sait totalitaires, mais elle intervient aussi dans les cas où les partis croient de moins en moins à eux-mêmes. Supposons, par exemple, un pays où un parti socialiste est passionnément

hostile au colonialisme tout en ayant le maximum de gouverneurs généraux de colonies, ce qui peut se produire. Dans ce cas-là, on a un exemple typique de l'esprit de faction avec disparition des convictions réelles et amplification de l'esprit partisan. Cela, évidemment, doit, à la longue, compromettre le fonctionnement harmonieux du système de la compétition.

Je passe maintenant à une troisième forme de corruption de l'esprit démocratique qui porte sur la relation entre les gouvernants et les gouvernés. J'aborde ici un thème beaucoup plus classique puisqu'il suffit de relire ou de lire la *République* de Platon pour y trouver une description de la corruption des démocraties. Les démocraties, dit Platon, se corrompent lorsque les gouvernants ressemblent à des gouvernés et que les gouvernés ressemblent à des gouvernants, c'est-à-dire lorsque les gouvernants perdent le sens de l'autorité et font, de manière exagérée, la cour aux gouvernés. On pourrait dire encore : lorsque le respect des intérêts et des libertés des individus finit par amorcer l'effacement du sens des intérêts collectifs et du sens de l'autorité nécessaire dans tout gouvernement.

Un autre aspect de cette transformation des gouvernants en gouvernés ou des gouvernés en gouvernants, c'est le respect exagéré des intérêts privés, et, là encore, c'est un exemple typique de l'excès d'esprit démocratique. En effet, il est conforme à l'essence du régime de compétition que tous les groupes, tous les individus, tous les intérêts particuliers puissent se faire entendre et s'organiser. L'existence d'un système de compétition implique que tous les intérêts solidaires s'organisent pour se défendre. Seulement, il y a naturellement un penchant dangereux dans un système pareil, c'est que tous les intérêts finissent par être défendus. On arrive alors à la corruption totale de la démocratie : l'impossibilité de changement ou l'impossibilité d'action. C'est le moment où n'importe quelle usine, n'importe quel type de producteur a le droit d'être protégé. Cela se manifeste depuis des dizaines d'années dans un pays comme la France, dont l'ensemble de la politique économique peut être défini essentiellement par le conservatisme.

Éviter les concurrences étrangères lorsqu'elles risqueraient de mettre en péril un type de producteurs, éviter

toute politique économique qui entraînerait des changements trop rapides et impliquerait les servitudes, les charges, les souffrances du transfert, tels sont les traits essentiels de ce souci.

Enfin, appartient encore à cette même exagération des principes de la démocratie et, par suite, à la corruption de la démocratie, la rivalité des pouvoirs aboutissant à la paralysie. On peut dire que la forme la plus courante de cette corruption, c'est le pouvoir excessif des Parlements. Lorsque le Parlement a tous les pouvoirs, un régime de compétition finit généralement par perdre la capacité d'agir. Les Parlements sont en effet plus proches des gouvernés que ne le sont les gouvernants. Certes, le pouvoir exécutif a, par rapport aux parlementaires, un certain nombre d'avantages : il dispose de la collaboration des fonctionnaires, c'est-à-dire que, en théorie, il connaît les problèmes. D'autre part, par nécessité, il est obligé de se placer du point de vue de la collectivité tout entière. En revanche, les parlementaires, par profession et nullement de manière critiquable, sont en relation avec les électeurs et les groupes intéressés. Par exemple, les transporteurs routiers, non seulement en France mais aux États-Unis et en Grande-Bretagne, ont des moyens d'accès dans tous les Parlements. Les gouvernants subissent cette pression, mais à un moindre degré, et ils ont plus de facilité à y résister.

Ces différentes modalités de la corruption sont-elles inévitables ? À nouveau, il faut s'exprimer avec modération. Il n'y a pas de raison de dire que cette corruption est fatale, mais il y a de nombreuses raisons de dire qu'elle est probable. Il est rare que les démocraties échappent longtemps à cette corruption.

Je n'en tire évidemment pas la conclusion qu'il faut être contre la démocratie. Si je prenais tout autre type de gouvernement, je montrerais de la même façon qu'il a également tendance à se corrompre. La corruption des types de gouvernement est une des propositions les moins douteuses des sciences politiques. Si, en général, ces sortes de vérités sont impopulaires, c'est qu'on a d'excellentes raisons de ne pas les publier, mais elles n'en sont pas moins vraies.

Cette corruption de la démocratie est probable parce que, pour résister à l'exagération de l'esprit de faction, de disso-

lution de l'autorité, il faut qu'il y ait, chez les gouvernés et chez les gouvernants, un sens suffisant de l'unité nationale. Or, le sens de l'unité nationale, qui existe presque toujours fortement au début des démocraties, est presque inévitablement usé par le fonctionnement du système de la compétition.

C'est sur ce point, je crois, que la critique des monarchistes ou de Maurras comporte une part de vérité. Maurras ne cessait de répéter deux choses : d'une part, dans les régimes démocratiques, il n'y a aucun homme ou aucun parti pour lequel ou dans lequel l'intérêt national se confonde avec l'intérêt privé, car il n'y a que dans une famille royale qu'il peut y avoir coïncidence entre l'intérêt privé et l'intérêt national ; et, d'autre part, le système de la compétition, la multiplicité des partis, a pour résultat presque fatal d'amplifier les convictions et les passions partisans par opposition à la passion nationale.

On pourrait certes montrer que cette coïncidence entre l'intérêt d'une famille et l'intérêt national ne vaut que dans certains cas. Malgré tout il y a, dans cette critique, quelque chose de vrai, en ce sens que la compétition pour le pouvoir renforce fatalement les passions particulières aux dépens du patriotisme. On n'échappe à la corruption que lorsqu'il y a systématiquement une contre-action, une action d'ensemble tendant à maintenir le plus vivant possible le sens de la communauté nationale. Cette action pour maintenir le sens de la communauté nationale contre les passions partisans n'est nullement condamnée à l'échec. Par définition, les démocraties qui ont duré sont celles qui ont maintenu suffisamment d'institutions en dehors du système de la compétition. Une monarchie constitutionnelle, une administration non politisée, des institutions soustraites à l'esprit de parti, une presse qui ne soit pas systématiquement partisane, tels sont les moyens par lesquels on diminue les risques de corruption de la démocratie. Lorsque ces mesures de défense contre la corruption ne jouent pas, il y a évidemment probabilité que la corruption l'emporte progressivement sur l'effort de résistance.

Je passe maintenant à la deuxième modalité de la corruption des démocraties, c'est-à-dire *la corruption des démocraties par la dissociation entre le pouvoir politique et la puissance sociale*.

J'ai déjà noté que la non-coïncidence entre puissance sociale et pouvoir politique, qui tient à l'essence même des démocraties, est, dans certaines limites, féconde parce qu'elle pousse à l'évolution sociale et donne une possibilité d'expression à des forces sociales non encore arrivées au premier rang. Mais on peut dire qu'il y a corruption lorsque la tension entre la puissance sociale et le pouvoir politique devient trop grande. En d'autres termes, il ne faut pas que les détenteurs du pouvoir politique soient trop différents de ceux qui, socialement, sont les plus forts.

Ce décalage entre la puissance sociale et le pouvoir politique était excessif en France à l'époque de la Révolution, lorsque tout d'un coup ont été substitués aux anciens privilégiés des représentants de la petite bourgeoisie de loi et d'affaires. Or il ne convient pas que ce soient uniquement des petits qui gouvernent, parce que, à ce moment-là, la bataille entre la puissance sociale et le pouvoir politique ne se résout plus par des moyens pacifiques. Les anciens privilégiés se croient menacés d'une révolution violente, les détenteurs du pouvoir politique sont peu assurés de leur pouvoir précisément parce qu'ils ne se sentent aucun fondement social, et il y a alors conflit ouvert et conflit violent.

Ce qui a été la caractéristique de la France dans toute la première moitié du XIX^e siècle, c'est un perpétuel conflit de ce type entre les détenteurs du pouvoir politique et les puissants sociaux, sans qu'on soit parvenu à trouver dans le système de la compétition pacifique le moyen de donner aux uns et aux autres leur place et leur part dans le gouvernement. Il est clair que, dans un cas de ce genre, l'excès de décalage entre les deux termes, puissance sociale et pouvoir politique, aboutit à l'instabilité permanente, et par conséquent à la corruption.

Mais il peut y avoir corruption des démocraties par le processus inverse, c'est-à-dire qu'il y a aussi corruption de la démocratie lorsque la puissance sociale est seule détentrice du pouvoir politique et le manipule librement. Il n'y a pas démocratie, ou il y a corruption de la démocratie,

lorsque les privilégiés, les grands propriétaires terriens, l'aristocratie héréditaire créent un pseudo-système de compétition pacifique, mais ne laissent pas jouer authentiquement les élections et la Constitution.

Dans la plupart des pays convertis récemment à la démocratie ou, plus exactement, où les méthodes de la démocratie occidentale sont importées sans qu'il y ait préparation authentique dans le pays, il y a pseudo-démocratie ou démocratie corrompue, parce qu'il n'y a pas réellement cette tension créatrice entre la puissance sociale et le pouvoir politique, mais manipulation des institutions pseudo-démocratiques par les détenteurs du pouvoir social. Dans ce cas-là, il n'y a pas possibilité, pour les représentants des nouvelles classes sociales, d'arriver au pouvoir. Alors, c'est la révolution.

Autrement dit, il peut y avoir corruption de la démocratie soit par excès, soit par insuffisance de tension. La bonne démocratie, c'est la démocratie où le pouvoir politique n'est pas tout à fait aux mains des privilégiés, mais où il n'est pas non plus aux mains des ennemis jurés des privilégiés.

Naturellement, il y a encore un cas particulier sur lequel je reviendrai, celui de la France où il finit par y avoir un excès de tension entre la puissance sociale et le pouvoir politique non pas selon les deux schémas que je viens d'indiquer, mais selon un autre schéma, c'est-à-dire par le fait de l'exclusion de tel ou tel parti du jeu de la démocratie.

*

J'en viens à la troisième forme de corruption de la démocratie, à savoir *le cas où les ennemis de la démocratie deviennent plus forts que ses partisans*.

Les ennemis du système de la compétition appartiennent à deux catégories : ou bien ce sont les partis qui représentent des groupes défavorisés en permanence, disons les représentants des groupes ouvriers, ou bien ce sont les représentants de groupes qui sont ou se croient victimes du système, et qui sont en réalité surtout victimes d'une désintégration sociale plus ou moins temporaire, liée à une crise plus ou moins aiguë.

Ces deux types d'ennemis correspondent grossièrement à ceux que l'on appelle, dans le langage politique courant, d'une part, les communistes ou les socialistes de gauche, et, d'autre part, les fascistes. La question est, comme toujours, de savoir si le système de la compétition crée par lui-même ces deux types d'ennemis. Regardons d'abord les choses sur le plan des idées.

Est-ce que, logiquement, le système de la compétition doit produire ses ennemis de droite ou ses ennemis de gauche, les uns qui veulent le détruire au nom de l'unité nationale, les autres qui veulent le détruire au nom de l'unité sociale ?

Première remarque : sur le plan des idées, la revendication type du fascisme et la revendication type du communisme sont liées à l'essence même du système de la compétition. En effet, le système de la compétition tend à dissoudre l'unité nationale et implique logiquement une unité sociale qui n'est jamais réalisée.

Le système de la compétition présuppose l'unité nationale et contribue à la dissoudre. Par conséquent il est normal que, dans un système de compétition qui fonctionne, il y ait un groupe d'hommes qui disent : « Vous oubliez l'essentiel, qui est la nation, vous laissez se corrompre l'unité nationale. » La revendication initiale du fascisme est donc liée au système même de la compétition démocratique. En revanche, ce qui n'est pas inévitable, c'est que cette revendication de l'unité nationale prenne la forme d'un parti qui veut supprimer la compétition. La revendication fondamentale du fascisme est liée au système de la compétition, mais cette revendication peut prendre la forme modérée d'institutions soustraites à l'esprit partisan, d'une bureaucratie non politisée, d'une monarchie héréditaire devenue constitutionnelle, c'est-à-dire qu'on peut essayer de sauvegarder l'unité nationale sans la recréer par la violence d'un mouvement radical.

Sur l'opposition de gauche, à savoir la revendication de l'unité sociale pour les défavorisés, je ne m'étendrai pas. J'essaierai simplement de montrer, à partir de la critique de Hegel par Marx, par quel processus logique une « démocratie populaire » a pour origine la revendication de l'unité sociale. Je note que, dès le point de départ de la démocra-

tie, dès la Révolution française, il y a eu revendication de l'unité sociale et rejet du système de la compétition pseudo-démocratique, à partir de l'idée que, aussi longtemps que les citoyens sont divisés en classes, le système de la compétition est faussé par le fait que toute une partie de la nation est exclue des bénéfices du système lui-même.

Par conséquent, sur le plan des idées, les deux revendications d'unité nationale et d'unité sociale sont liées à l'essence même du système de la compétition.

Sur le plan des faits, la chose est naturellement plus compliquée, mais on peut tout au moins indiquer un certain nombre de données.

D'abord, sur le plan des faits, il me paraît clair que les mots d'ordre nationalistes et les mots d'ordre socialistes ont toute chance de devenir progressivement au moins aussi forts que les mots d'ordre proprement démocratiques. On peut naturellement avoir une passion pour la démocratie lorsqu'elle n'est pas encore réalisée, lorsqu'elle apparaît comme la négation d'un système absolutiste et lorsqu'elle est liée au système des libertés personnelles. Mais, une fois que la démocratie existe, qu'est-elle ? Exactement l'acceptation de l'opposition et la tolérance à l'égard de tout le monde, y compris à l'égard de ceux qui ont des passions opposées au système de la compétition. Or, s'il est parfaitement possible, pour un théoricien, d'expliquer à quel point il vaut mieux laisser les adversaires se disputer à l'intérieur d'une démocratie plutôt que de régler leurs conflits avec des mitraillettes, ou du moins par des procédés violents, il devient difficile de demander aux hommes de se passionner pour un système qui se définit par l'acceptation de toutes les passions et de tous les adversaires.

Les partis de masses organisés sont donc le résultat presque nécessaire du système de la compétition dans une démocratie industrielle. Ces grands partis organisés ne sont pas nécessairement hostiles au système de la compétition ; il y a bien des cas où ils le tolèrent. Mais ils mettent l'accent sur des revendications qui ne sont pas proprement les revendications démocratiques. La forme moderne des démocraties, c'est que le système de la compétition finit par ne jamais plus être voulu en lui-même, mais tout au plus toléré pour les résultats qu'il peut donner sur d'autres plans.

Je reviendrai bientôt sur cette question. Présentons simplement la conclusion de la manière suivante : le système de la compétition a tendance à glisser vers un régime où les mots d'ordre les plus populaires sont des mots d'ordre nationalistes ou socialistes, et survit dans la mesure où ces revendications d'unité nationale ou d'unité sociale ne dépassent pas la limite tolérable.

*

Maintenant, laissons de côté provisoirement ces analyses abstraites, et prenons une question vulgairement actuelle, sans aucun intérêt théorique, à savoir *le cas de la corruption de la démocratie française*, étant bien entendu que l'intérêt possible des quelques remarques que je voudrais faire est de montrer l'application possible de ces idées générales à un cas concret.

Reprenons les causes de corruption analysées précédemment.

Premier type de causes : les causes qui tiennent au mode de fonctionnement du système de la compétition. Il est très facile de voir l'application de ces idées abstraites au cas français, d'autant plus facile que j'ai pris une partie de mes exemples dans le cas français lui-même. L'excès d'esprit de compromis est devenu, en France, une espèce de maladie politique nationale, qui se combine de manière curieuse avec l'esprit de faction.

Comment, pourquoi intervient en France cette sorte de corruption ? Les causes sont naturellement difficiles à déterminer. J'en indique simplement quelques-unes.

Une des causes, c'est l'extraordinaire capacité de mémoire de la politique française, et la quasi-impossibilité de laisser les morts enterrer les morts et d'en finir avec des querelles lorsqu'elles ont eu lieu une fois. On a continué à se diviser en dreyfusards et anti-dreyfusards vingt ans après que le procès Dreyfus eut été liquidé. Je pense, pour prendre un exemple plus proche, que l'on continuera à être partisan ou adversaire de l'armistice de 1940 pendant encore une bonne dizaine d'années. Pendant encore une bonne dizaine d'années, il continuera à y avoir des vichystes et des gaullistes, étant bien entendu à la fois que,

chez les uns et les autres, il y avait les hommes les plus invraisemblablement différents et qu'on était ceci ou cela pour les motifs les plus contradictoires.

Autrement dit, tout groupement, si accidentel qu'il ait pu être dans l'histoire politique de la France, est curieusement maintenu par une fureur de discussions idéologiques qui n'a d'égale que l'indifférence aux faits réels. La capacité française de discuter abstraitement sur le plan idéologique est, je crois, une des maladies de l'esprit politique. Au fond, une démocratie ne peut fonctionner que dans la mesure où l'on ne discute pas trop d'idées abstraites, car, sur les idées abstraites, on ne s'entend jamais. Or, les Français n'aiment, dans la politique, que les idées qui sont le moins possible souillées par les considérations vulgaires qui touchent au monde réel. Naturellement, cela va de pair, dans la politique réelle, avec un très grand souci des intérêts particuliers ou des intérêts collectifs, mais, dans l'ordre de la discussion, on se croirait dégradé si l'on faisait allusion à l'efficacité politique des idées qu'on développe. Il en résulte un mélange de discussions abstraites, fanatiques, ne correspondant en général à rien, et d'un goût assez cynique du compromis, qui fait que l'exacte mesure d'idées et d'intérêts qui définit la démocratie harmonieuse fait défaut.

Il y a, je pense, encore une autre raison : c'est que tout système politique implique une autorité. Or, la démocratie française est née contre le pouvoir monarchique absolu et a été remplacée deux fois par des systèmes autoritaires. La France a donc conservé ce qu'on pourrait appeler le complexe du césarisme, c'est-à-dire qu'elle passe son temps à repousser les assauts du fascisme, du bonapartisme, du boulangisme, du gaullisme, etc. Cette volonté de repousser les assauts du césarisme me paraît excellente, mais cela aboutit à ce qu'on a fait la majorité des Constitutions contre ces menaces.

La seule Constitution qui a duré longtemps, en France, est celle que l'on avait faite pour réserver la place du roi. Il est possible que celle de la IV^e République dure aussi longtemps, mais celle de la III^e République avait été faite dans l'intention contraire. Quoi qu'il en soit, l'obsession de lutter contre des dangers réels ou supposés de césarisme aboutit à une victoire complète : l'équilibre des pouvoirs est

si admirablement maintenu qu'aucun n'a une grande possibilité d'action, ce qui est un des types de corruption analysés abstraitement.

Deuxième mode de corruption : le mode de corruption tenant au décalage excessif ou insuffisant entre la puissance sociale et le pouvoir politique.

En France, il y a eu, jusqu'à la III^e République, une perpétuelle discussion sur la nature même du régime qui a empêché le fonctionnement d'un système de compétition. Aujourd'hui, le système de la compétition est accepté. Or, on constate un phénomène curieux : la France n'a jamais pu arriver à développer un système de partis adapté au système de la compétition et donnant à ce système un minimum d'équilibre. Pourquoi ? Il est très difficile de savoir pourquoi quelque chose qui a réussi dans un pays ne se produit pas dans un autre pays : il y a tant de différences entre les pays qu'on peut invoquer une multiplicité de causes et que l'analyse sera forcément rapide et aléatoire. Ce que j'aimerais risquer comme explication, c'est ceci : la France est un pays de structure sociale hétérogène, elle est, dans l'ordre social, un conservatoire des formes qui ont pu exister depuis le XIII^e jusqu'au XX^e siècle. On peut, en parcourant les différentes régions agricoles de la France, trouver des formes qui ont à peine changé depuis le Moyen Âge à côté de formes agricoles qui sont absolument dignes du XX^e siècle. Il en résulte, dans la politique française, une très grande différence entre les régions de France et les départements de France quant au degré d'évolution sociale. Il en résulte aussi que les partis modérés, disons en gros les partis de droite, sont surtout les représentants de structures sociales différentes de celles que représentent les partis avancés. Il en résulte enfin qu'au Parlement français, on trouve deux types de partis : des partis très organisés, qui sont à peu près toujours des partis de gauche, et, à partir du centre, des partis très peu organisés. C'est-à-dire que la France a toujours eu une structure de partis hétérogène, avec la combinaison de partis de masses et de partis de notables et d'élus locaux..

Or, il est assez immédiatement clair que, lorsque l'on combine plusieurs types de structures sociales et plusieurs

types de structures de partis, on ne peut pas avoir un système de partis organisé, homogène, donnant un des deux types de stabilité. La démocratie de notables est un type de stabilité ; la démocratie de partis de masses organisés en est un autre. Mais si l'on combine les uns et les autres, on a nécessairement les inconvénients de l'hétérogénéité, l'impossibilité de l'un ou de l'autre type de stabilité.

Enfin, on trouve, en France, un troisième type de corruption ou d'instabilité de la démocratie : c'est le trop grand nombre des adversaires du système par rapport à ses partisans.

Admettons l'analyse qui est couramment faite. Supposons que nous devons considérer comme ennemis du système, d'une part, les communistes, dans la mesure où ils veulent une transformation révolutionnaire qui n'est pas praticable dans le système de la compétition, et, d'autre part, les gaullistes, en raison des attaques incessantes qu'ils dirigent contre les institutions. Une question va alors se poser : pourquoi un pays au fond aussi tranquille que la France contient-il tant d'ennemis du système ? Que les ennemis du système aient été nombreux dans un pays comme l'Allemagne, qui comptait six millions de chômeurs en 1931 ou 1932 et où la classe ouvrière était extrêmement concentrée, c'est assez facilement compréhensible. Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est comment il peut y avoir, en France, simultanément, cette assez grande indifférence à la politique – je m'exprime avec modération – qui existe aujourd'hui, et autant d'ennemis qui, d'après leurs déclarations, sont des ennemis systématiques et passionnés du régime existant.

Ce que je suis en train de définir, c'est la raison pour laquelle la démocratie française est corrompue et pourquoi elle peut durer. En réalité, elle est corrompue par le fait que le jour où, en principe, 45 % des électeurs votent pour des partis qui veulent changer le système, le système devient l'enjeu même de la bataille électorale. Du coup, un principe fondamental de la corruption est introduit dans le système. Mais, simultanément, l'atmosphère du pays est relativement ironique à l'égard de la politique, ce qui fait que ce principe de corruption ne va pas jusqu'à rendre impossible le fonctionnement de la société.

Pourquoi donc tant d'ennemis du système ? Ce sujet devrait être traité en répondant aux deux questions suivantes : pourquoi y a-t-il cinq millions de Français qui votent communiste, qui donc, en principe, sont systématiquement hostiles à tout ce qui se pratique¹ ? Si l'on souhaite avoir une réponse par la méthode de sondages, on lira l'article paru dans le dernier numéro de *Réalités*², d'où il résulterait que, dans leur immense majorité, les électeurs communistes sont simplement de bons socialistes de gauche qui se trompent. Cette enquête est extrêmement intéressante. Elle aboutit à une conclusion claire, mais elle s'arrête là, alors que la question intéressante commence à partir de là : à supposer que les électeurs communistes veuillent être des socialistes, des électeurs de gauche, ou bien les Français sont devenus extraordinairement bêtes, ce qui demande une explication, ou bien les gens interrogés ont donné certaines réponses et pensé autre chose. Il n'est pas démontré qu'un électeur communiste auquel on demande quels sont les rapports entre le Parti communiste français et l'Union soviétique, et qui répond : vague sympathie idéologique, vous dise le fond de sa pensée. C'est possible, mais non démontré. En tout cas, il n'est pas illégitime de soulever l'interrogation. Telle est la première question à laquelle il faudrait répondre et qui concerne le parti communiste dans la France actuelle.

La deuxième question à traiter serait : que sont les gaullistes dans la France actuelle ? Est-ce qu'ils représentent un parti de renversement violent de la République ou bien sont-ils essentiellement des conservateurs susceptibles d'être séduits par les mots d'ordre conservateurs, avec des intérêts électoraux gaullistes ou une vague idéologie gaulliste ?

1. Lors des élections législatives du 17 juin 1951, le PCF était arrivé en tête des suffrages exprimés, soit 4 939 380 voix (95 sièges).

2. Revue mensuelle illustrée dont Alfred Max était le rédacteur en chef et pour laquelle R. Aron écrivit des chroniques de politique intérieure et de politique internationale de 1947 à 1954.

*

Mais tout cela nous entraînerait trop loin. Je voudrais terminer sur une question qui nous ramènera un peu à la théorie, une des questions que les théoriciens politiques ont toujours posée et qui est celle-ci : *dans une démocratie corrompue, que faut-il faire ?*

Bien sûr, il y a tout ce que l'on peut faire, quand on est un bon fonctionnaire, pour lutter contre la corruption ou pour limiter la corruption. Il y a à faire tout ce que font un grand nombre de hauts fonctionnaires que je connais, et qui consiste à essayer de travailler comme s'il n'y avait pas de gouvernement et à être aussi efficaces que possible, au-dessous, en marge ou en dépit du gouvernement. C'est grâce à cette méthode que tant de choses peuvent se maintenir dans un pays pratiquement sans gouvernement.

La deuxième chose que l'on peut faire, c'est de se lancer dans la théorie politique, d'expliquer la corruption de la démocratie et de laisser les auditeurs ou les électeurs éventuels en tirer des conclusions sur les réformes nécessaires, méthode dont l'efficacité, dans l'hypothèse la plus favorable, est relativement à longue échéance.

Reste une troisième hypothèse : recourir à la solution à laquelle ont toujours recours les théoriciens politiques, qui est de faire surgir à la fin de leurs livres, que ce soit la *République* de Platon, la *Politique* d'Aristote ou le *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel –, le *deus ex machina*, le personnage irremplaçable, le personnage mystérieux et nécessaire que l'on appellera le législateur ou le réformateur. Tous les théoriciens politiques, après avoir fait une description convenable de la corruption, expliquent qu'une démocratie est corrompue quand le peuple a perdu ses qualités premières. De mon côté, je traite les choses d'une manière assez différente, plus sociologique. Mais on pourrait traduire tout ce que j'ai exposé en termes de vertu et montrer que, quand les intérêts privés des différents partis au gouvernement se confondent avec le prétendu intérêt général, la vertu démocratique a disparu.

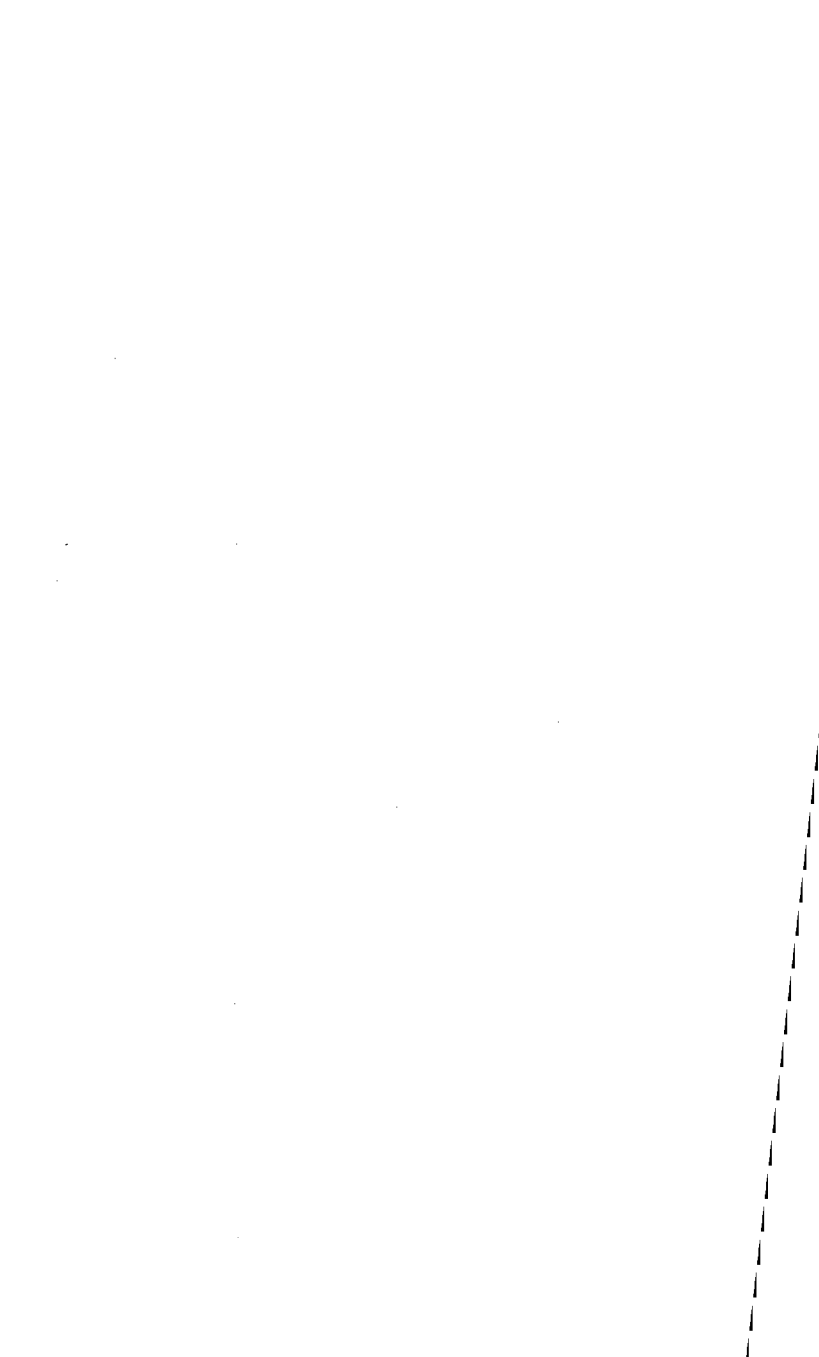
Enfin, quand on a montré que la démocratie est corrompue, on fait surgir le personnage, le législateur. Qu'est-ce

que le législateur ? Les pessimistes diront que le législateur est quelque chose comme le bon tyran, en mieux, ou le despote éclairé au niveau supérieur. Chez les auteurs de l'Antiquité, c'était le fondateur, mythique ou réel, de la cité, celui qui avait donné à la cité le suprême bienfait d'une Constitution et des lois.

Le réformateur, c'est celui qui, à une cité qui a perdu le sens de son unité ou le sens de la vertu, rendra précisément cette unité ou cette vertu, celui qui fondera pour la deuxième fois une cité en lui donnant une Constitution.

Ainsi, un des points d'aboutissement d'une théorie de la corruption sera nécessairement la théorie du réformateur ou du législateur. Seulement, il y a toujours une difficulté : dans un cours de philosophie politique, il est assez facile de dire que, quand une démocratie est corrompue, le seul salut est que survienne le législateur qui lui donnera des lois. Dans la pratique, il y a évidemment une difficulté : la démocratie corrompue acceptera-t-elle les lois que lui donnerait le réformateur ? Comment trouver la personne susceptible d'être le législateur, c'est-à-dire susceptible d'ambitionner le pouvoir non pour lui-même, mais pour l'honneur de donner des lois à la cité ?

Je laisse à imaginer s'il y a, dans la cité française, des hommes qui ont rêvé du réformateur ou du législateur, de celui qui, survenant dans une cité corrompue, prendrait le pouvoir pour l'abandonner, mais non sans avoir doté la cité de lois nouvelles. Ce serait, de la part de ces observateurs soi-disant réalistes, une forme d'utopie politique – l'utopie étant, en général, la conclusion des historiens, même de renom, qui se prétendent réalistes.



L'ACTION PROPRE DU SYSTÈME DE LA COMPÉTITION

Quelle est l'action propre du système de la compétition sur les sociétés dans lesquelles ce système existe ?

La difficulté de répondre tient à ce que, par définition, les sociétés démocratiques ne sont pas définies intégralement par le fait qu'elles sont démocratiques. Il y a bien un système de compétition pour le pouvoir dans toutes ces sociétés, mais ce système de compétition peut exister, nous l'avons vu, dans les structures économiques et sociales les plus diverses. Il n'y a donc pas de raison pour que le système de la compétition, en tant que tel, exerce une influence semblable sur la vie des différentes sociétés, et, à supposer même que tel soit le cas, cette influence est difficile à isoler. Si nous considérons les sociétés européennes depuis un siècle et demi, il est clair que l'introduction des procédés électoraux et parlementaires a joué un certain rôle dans leur transformation, mais il est difficile d'isoler le rôle des procédés démocratiques par rapport à l'influence de phénomènes beaucoup plus massifs comme l'industrialisation.

Je vais donc simplement essayer d'isoler, jusqu'à un certain point, l'action propre du système de la compétition. Pour y parvenir, j'examinerai cette action, d'abord dans l'ordre politique, ensuite dans l'ordre économique, et, après avoir vu l'action politique, puis l'action économique, je montrerai que ces deux actions sont contradictoires et créent le problème propre devant lequel la démocratie se trouve aujourd'hui.

On a vu que, *par lui-même, ce système tend au suffrage universel* du fait que, à partir du moment où l'on a posé le principe que les gouvernants devaient être choisis par les gouvernés, il est difficile de s'opposer au développement logique de ce principe et de limiter à telle ou telle catégorie de privilégiés le droit de choisir les gouvernants ou le droit d'être élus. Il s'ensuit que, progressivement, le droit de suffrage s'élargit.

Il y a bien quelques théoriciens, par exemple Salvador de Madariaga¹, qui prétendent que tout système de suffrage universel direct est condamné à mort. Pour lui, il faudrait que le suffrage fût ou universel et non direct, ou direct et non universel. C'est peut-être en effet une excellente idée, mais c'est une idée qui n'a à peu près aucune chance d'être appliquée, parce que les idées politiques ont leur logique propre. À partir du moment où on entre dans ce système, il n'y a pas de raison de s'arrêter. Une fois que le système électoral est poussé jusqu'à son terme, je ne dis pas qu'on fait voter tout le monde, mais un double mécanisme se met en place : d'une part, un mécanisme psychosocial de dévalorisation du pouvoir et, d'autre part, un mécanisme sociologique de circulation des élites.

Ce jargon veut dire des choses simples : les pouvoirs qui se reconnaissent au service des gouvernés perdent leur prestige propre. Tous les gouvernements qui veulent être forts cherchent à s'entourer d'une auréole plus ou moins sacrée. Les régimes démocratiques sont des régimes prosaïques où les gouvernants acceptent d'être des hommes comme nous, ce dont nous ne saurions trop nous féliciter, mais ce qui est, par essence, contraire au prestige moral des gouvernants.

D'autre part, le mécanisme sociologique de circulation des élites signifie que toute élite gouvernante qui recourt au système démocratique sera assez rapidement obligée d'être une élite ouverte, ou encore sera obligée d'accepter son propre renouvellement.

1. Salvador de Madariaga (1886-1978), écrivain, essayiste et diplomate espagnol, auteur notamment d'un ouvrage de philosophie politique intitulé *Anarchie ou hiérarchie* en 1936.

En d'autres termes, pour que le système tienne sans crises graves et définitives, il faut un équilibre perpétuel et difficile à trouver entre la force du mouvement et les forces de résistance.

On a beaucoup parlé des deux partis fondamentaux de la politique française du siècle dernier, le parti de la résistance et le parti du mouvement. On pourrait dire, sans beaucoup d'artifice, qu'une démocratie qui dure, c'est une démocratie où ce qui tend à dévaloriser moralement les gouvernants et à renouveler le groupe dirigeant n'est pas poussé trop loin par rapport au maintien de la hiérarchie traditionnelle et des privilégiés traditionnels. C'est parce que le maintien de la démocratie suppose cet équilibre entre ces deux sortes de forces que, selon les pays, on a des démocraties qui se développent harmonieusement et des démocraties qui ne cessent d'osciller entre des formes révolutionnaires de droite ou de gauche. Et la raison pour laquelle certains pays réalisent cet équilibre alors que d'autres ne le réalisent pas touche à l'ensemble des phénomènes présents dans les différentes sociétés.

En dehors de cette irrégularité ou de ces accidents liés à la nécessité d'un équilibre difficile, la question est de savoir s'il n'y a pas une évolution irréversible du système démocratique.

Il y a certainement une évolution irréversible qui consiste dans l'usure des classes dirigeantes traditionnelles. La classe dirigeante qui a été de loin la plus intelligente en Europe, à savoir la classe dirigeante anglaise, qui a su perpétuellement maintenir l'équilibre entre la tradition et le renouvellement, qui a su absorber en elle les forces nouvelles depuis un siècle et demi, en arrive malgré tout au point où elle est probablement affaiblie de manière décisive. Pourquoi ? Parce qu'un moment vient où les électeurs votent de préférence non pour les privilégiés traditionnels, mais pour ceux qui prétendent les représenter et que j'appelle, dans mon jargon sociologique, les meneurs de masses.

Si l'on considère un pays comme l'Angleterre, on constate que le nombre des circonscriptions où les électeurs votent encore, immédiatement et régulièrement, pour les privilégiés, pour l'aristocratie, va en diminuant. Si le parti conservateur a encore quelque chance de gagner des élec-

tions en Angleterre — et, quand il en gagne, il gagne difficilement —, c'est dans la mesure où il reste environ un tiers des circonscriptions agricoles, de structure ancienne, où c'est le notable ou l'aristocrate qui est élu par les électeurs.

Je pense que tout système électoral a tendance à diminuer le nombre des circonscriptions où les privilégiés traditionnels peuvent être élus et à amener progressivement au pouvoir ceux que l'on appelle les meneurs de masses. En même temps, ce système a tendance à provoquer une espèce de dissociation ou de décomposition de l'unité nationale. En effet, lorsque le suffrage électoral n'amène pas au pouvoir les privilégiés, appuyés sur des situations locales, mais les représentants des partis de masses, les partis de masses développent des convictions de plus en plus fortes et de plus en plus opposées les unes aux autres, et progressivement, de manière presque fatale, ils provoquent l'affaiblissement de l'unité nationale et le transfert au domaine de la politique étrangère des conflits de partis.

À ce moment-là, l'évolution irréversible du système de la compétition tend à aboutir à sa propre destruction. Là encore, je voudrais m'exprimer avec modération, car il n'y a pas de preuve que cette évolution doive aller à son terme dans tous les pays. Au point où nous en sommes, c'est-à-dire en 1952, il est parfaitement possible de concevoir que, dans un grand nombre de pays, ce système de la compétition amène au pouvoir des meneurs de masses et que le conflit s'exerce entre des partis de masses sans que le système lui-même fasse explosion. Mais ce qui est certain, c'est que le système devient de plus en plus fragile en raison de la force des partis de masses, de la violence de leurs convictions, et du type d'hommes que ces partis amènent au pouvoir.

Les anciens privilégiés, que ce fussent les anciens aristocrates ou surtout les bourgeois, avaient du goût pour ce système de la compétition en tant que tel, parce que c'était l'expression même de leur conception de la politique. La question qui se pose, à propos de ces nouvelles élites et des partis de masses, est de savoir dans quelle mesure ces « hommes nouveaux » aiment le système de la compétition ou le respectent. Là où ils continuent à le respecter, par exemple dans un pays comme l'Angleterre, il y a une

chance que les partis de masses continuent à accepter le système de la compétition pacifique. Là où les meneurs de masses n'aiment pas ce système et ne le respectent pas, les chances que le système survive sont faibles.

Au reste, si l'on regarde l'Europe d'aujourd'hui, on constate qu'il n'y a jamais eu, en Europe, d'époque démocratique, si l'on définit cette époque comme celle où le système de la compétition pacifique a bien fonctionné. Il n'y a jamais eu d'époque démocratique en Europe car, avant 1914, le système n'existait à plein qu'à l'Ouest : la Grande-Bretagne, la France, le Benelux, à la rigueur les pays scandinaves. L'Allemagne et l'Europe centrale vivaient en somme dans un système mixte fait de pouvoirs traditionnels avec certains éléments de compétition pacifique. Le système de la démocratie n'a tendu à se répandre et à se généraliser en Europe qu'après 1914, et le résultat est tout à fait frappant : en une quarantaine d'années, il y a eu un chiffre record de révolutions de toute espèce. Si l'on marque la date de 1917 ou de 1918 comme le point extrême de la diffusion du système démocratique au sens où je prends le mot démocratique, on peut dire que la phase suivante était déjà une phase de reflux. Encore aujourd'hui, le système de la compétition pacifique n'existe que tout à fait à l'ouest du continent et, en dehors d'Europe, dans les pays de civilisation anglo-saxonne, les États-Unis ou les pays du Commonwealth. L'Europe occidentale vit sous ce régime de compétition, c'est-à-dire l'Allemagne, l'Italie, la France, mais ces trois grands pays d'Europe ont ce régime de compétition non pas par création propre, mais à la suite des résultats de la guerre, et ce système de compétition, dans ces trois pays, est loin d'être sûr de son avenir.

Cela ne veut pas dire que, dans ces trois pays, ce régime doive être détruit, car, dans la phase actuelle, la question se pose en termes très différents. En effet, les régimes, aujourd'hui, sont créés et détruits de l'extérieur. La meilleure chance de la France du point de vue démocratique, c'est, si je puis dire, que ces régimes soient créés et détruits de l'extérieur. J'entends par là que, dans une certaine zone du monde, le système de compétition n'a aucune chance de s'établir et que, dans une certaine autre zone du monde, il s'établit en quelque sorte fatalement.

Dans la période qui s'est écoulée entre les deux guerres, les régimes de compétition pacifique ont été détruits essentiellement par des coups d'État ou des révolutions dites de droite. La forme idéale de cette autodestruction des systèmes démocratiques a été la forme prise par la République de Weimar. La formation de deux partis révolutionnaires et le refus, aux deux extrémités, du système de la compétition ont abouti par un processus, disons dialectique, à la destruction du régime. Mais ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que la destruction des régimes démocratiques par les partis extrêmes qui refusent ce système n'a eu aucun caractère fatal. En Italie, le parti fasciste n'a jamais eu une majorité électorale et n'avait même jamais eu de perspective d'acquérir la majorité : la marche sur Rome ressemblait à peine à un défilé du 14 Juillet et ne demandait pas plus de deux compagnies pour être dispersée. Il n'y a pas eu prise du pouvoir par la violence, au sens fort du terme, mais des événements complexes à la suite desquels le pouvoir a été donné à un parti antidémocratique.

Quoi qu'il en soit, ce qui est frappant, quand on regarde l'Europe du point de vue démocratique, c'est que, dans la majorité des pays, le système de compétition, le système démocratique parlementaire, n'a même pas eu le temps de se stabiliser qu'il était déjà détruit.

Aujourd'hui, la question se pose à peu près de la manière suivante : il y a les pays où le régime fonctionne sans autre facteur de corruption que l'évolution irréversible vers l'affaiblissement des pouvoirs, ce qui est une cause de destruction seulement à très longue échéance, à supposer que cela conduise à la destruction ; il y a la catégorie des pays de l'Europe occidentale qui n'ont aucune chance de détruire leur propre démocratie en raison de leur situation stratégique ; enfin, il y a une troisième catégorie où il n'y a aucune chance de créer la démocratie en raison de la « protection » dont jouissent les pays qui y sont compris.

Par conséquent, la seule expérience, tout à fait passionnante du point de vue démocratique, celle qui est en train de se produire, est celle des pays qui viennent de naître et qui semblent vouloir créer simultanément leur État et la démocratie. Le cas parfait, idéal, est celui de l'Indonésie, un des sujets d'étude les plus passionnants. L'Indonésie est un pays

qui n'existe que par la grâce de l'Empire hollandais. Les Hollandais ont créé une unité là où il y avait une multiplicité de peuples de langues et de races différentes. L'Indonésie ayant été libérée, les Hollandais l'ayant quittée, une partie de la population, essentiellement javanaise, a repris l'Empire hollandais et essaie de faire un État unitaire démocratique. Cette expérience est presque sans précédent. Une autre expérience, également passionnante, est celle de l'Inde et nous avons alors le problème à l'état pur : est-il possible, avec quelques milliers d'hommes sortis des universités occidentales, plus ou moins occidentalisés, d'introduire dans des pays de tradition foncièrement autre le système de la compétition pacifique en maintenant l'unité de l'État ?

Personnellement, je suis un pessimiste de nature. Je trouve que cette entreprise est admirable, mais que ses chances de succès sont faibles. Non pas du tout que je croie nécessairement que l'Indonésie ou l'Inde doivent s'effondrer, mais je ne crois pas qu'à la longue on puisse maintenir simultanément le régime parlementaire du style Westminster et l'unité de l'État indonésien ou de l'État indien. Je pense que le régime de la compétition prendra, dans ces pays, une autre forme.

*

Je passe maintenant à la deuxième forme d'action du système de la compétition sur les sociétés, à savoir *le dynamisme économique du système de la compétition*.

Naturellement, l'isolement de l'action du système de la compétition est encore plus difficile ici et même quasiment impossible. En effet, le système de la compétition en Europe s'est développé, implanté, confirmé, transformé en même temps que se produisait l'industrialisation, ou, dans le langage marxiste, le développement des forces productives – l'épanouissement du capitalisme, si l'on préfère. Ces phénomènes comportaient l'industrialisation, le développement de la population urbaine, au moins proportionnellement, par rapport à la population des campagnes, l'élévation du niveau de vie, la concentration des masses ouvrières dans les villes et leur organisation syndicale, et, en même temps, le relâchement des liens sociaux tradition-

nels, l'affaiblissement des hiérarchies anciennes, la création de ce qu'on appelle les masses, c'est-à-dire le rassemblement de millions de gens dans les mêmes conditions de vie mais sans que ces millions de gens soient intégrés dans des groupes proches.

Cette évolution, cette transformation des sociétés bien connue étant donnée, quelle est l'action propre du système de la compétition ? La réponse me paraît être la suivante : la compétition pour l'exercice du pouvoir tend à accentuer l'évolution des sociétés industrielles dans un sens égalitaire. Les sociétés industrielles, avec la démocratie politique, développent progressivement une espèce d'obsession des problèmes économiques. Les sociétés démocratiques sont des sociétés qui agissent ou, tout au moins, qui pensent comme si le marxisme était vrai, c'est-à-dire comme si les problèmes économiques étaient décisifs.

C'est un des paradoxes de l'époque actuelle que nulle part l'obsession économique n'est aussi répandue que dans les démocraties libérales. La raison de cette obsession est que le système de la compétition implique la surenchère des candidats pour convaincre les électeurs qu'ils leur accorderont des bénéfices toujours croissants. Le langage des intérêts semble, de plus en plus, être le seul langage que le candidat ose parler. Je ne suis pas absolument sûr qu'il ait raison, car le fait frappant, c'est que tous les partis antidémocratiques parlent un autre langage : ils parlent tout autant un langage idéaliste et héroïque que le langage de l'intérêt. Mais quand les démocraties sont tranquilles, lorsque les démocrates restent sans ennemis, c'est à qui parlera le langage le plus strictement intéressé, à qui promettra à chaque groupe d'intérêts les plus grands avantages. Cette obsession économique s'accompagne de la formation, dans toutes les sociétés industrielles, de groupes d'intérêts. Ouvriers, patrons, agriculteurs, industriels, tout le monde s'organise.

Le résultat est qu'une société industrielle démocratique n'est pas une société individualiste : c'est une société de groupes, une société où il n'y a pas des personnes mais des membres, des membres de syndicats et des membres de partis. On peut dire que l'essence d'une société industrielle, avec le système de la compétition, c'est que la société se décompose en groupes intermédiaires entre les individus et

l'État et que la compétition s'exerce essentiellement entre les groupes intermédiaires. Il reste que, dans tous les pays, le système de la compétition paraît, par essence, voué à agir dans le sens égalitaire. La démocratie politique, dans les sociétés industrielles, semble conduire nécessairement à une certaine forme de socialisme.

C'est là une conclusion qui paraît, au premier abord, paradoxale, mais que je crois vraie. Toutes les sociétés industrielles, avec le système de la compétition, modifient progressivement le fonctionnement du système capitaliste au profit du grand nombre, tout au moins essayent de le modifier au profit du grand nombre, les réformes prenant des aspects multiples : nationalisation d'un certain nombre d'entreprises, lois sociales, dont le modèle peut être trouvé dans l'Angleterre travailliste, innombrables interventions, dont les exemples les plus frappants se trouvent en France et qui ont pour fin d'amortir les chocs de la concurrence économique.

On peut dire que la politique économique de la majorité des démocraties tend à épargner aux groupes d'intérêts les conséquences extrêmes du système compétitif sur le plan économique. D'où la conclusion que je donne sous sa forme la plus brutale : la compétition pour l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire la démocratie politique, paraît, à la longue, incompatible avec le libéralisme économique. La plus grande erreur des libéraux, me semble-t-il, est d'avoir cru que le libéralisme politique et le libéralisme économique allaient de pair. Je pense que le libéralisme politique, si on définit ainsi le système électoral, parlementaire, de compétition pour l'exercice du pouvoir, conduit de manière presque fatale à un système d'économie partiellement dirigée et partiellement socialiste. Personnellement, je crois que si l'on voulait, à l'époque moderne, avoir un système économique libéral tel que le souhaitent M. von Hayek ou M. Jacques Rueff¹, il faudrait la dictature politique.

1. Friedrich A. von Hayek (1889-1992), économiste autrichien, auteur notamment de *Monetary Theory and the Trade Cycle*, 1929 ; *Individualism and Economic Order*, 1948 ; *The Constitution of Liberty*, 1960.

Jacques Rueff (1896-1978), économiste français, auteur notamment de *La Théorie des phénomènes monétaires*, 1927 ; *L'Ordre social*, 1945 ; *L'Âge de l'inflation*, 1961.

J'ai souvent discuté avec mon ami Rueff sur ce sujet. Je lui dis : « Je ne vois aucune objection au retour à la convertibilité monétaire, mais la convertibilité monétaire suppose que l'économie soit subordonnée à la monnaie, c'est-à-dire qu'en cas de besoin on accepte un certain degré de "désinflation", comme on dit aujourd'hui, ou de "déflation", comme on disait entre les deux guerres, autrement dit qu'on accepte "un certain volant de chômage". Or, quel est le gouvernement qui pourra faire accepter ce volant de chômage ? En Europe occidentale, un tel gouvernement ne me paraît pas encore né. Ce que je pense, c'est que le fonctionnement d'une économie libérale ne peut guère être donné dans un système de compétition pacifique pour le pouvoir avec organisation de groupes d'intérêts. »

On me dira que cela a été possible au siècle dernier. Oui, parce que, dans le système de la compétition qu'on tentait d'introduire, les hiérarchies traditionnelles étaient encore fortes et les groupes d'intérêts faibles. La politique économique était imposée par les privilégiés sans qu'on demande son opinion au grand nombre. Il faut un certain degré de déflation pour maintenir la parité monétaire ou la convertibilité monétaire : sur le plan des statistiques, 5 à 10 % de chômage, pour l'économiste, ce n'est pas beaucoup, mais, pour les 5 à 10 % concernés, c'est trop. Au siècle dernier, on ne leur demandait pas leur opinion, mais, au siècle où nous sommes, pour ne pas leur demander leur opinion, il faut un système d'autorité. Je pense que, comme les libéraux économistes sont en même temps des démocrates politiques, leur fonction, qui est utile, est une fonction d'opposition, de protestation. Ils ont une fonction qui consiste à protester contre ce qui se passe en attribuant ces erreurs fatales aux mauvaises théories de leurs collègues. Je ne voudrais pas pousser l'idée jusqu'à un point extrême, mais, en restant dans la modération, disons qu'il semble que le système de la compétition en vue de l'exercice du pouvoir, lorsqu'il fonctionne dans une société cristallisée en groupes d'intérêts, tend à rendre difficile le fonctionnement d'un système d'économie libérale, l'essence de l'économie libérale étant de laisser les cruautés du progrès économique s'exercer par la force aveugle du marché.

En effet, c'est le marché, c'est la baisse des prix qui doit

obliger tel ou tel entrepreneur à changer de fonctions ou tel ou tel ouvrier à changer d'usine. Lorsque les intéressés n'acceptent plus de souffrir à cause des forces aveugles du marché, comme on dit, ils demandent à l'État d'intervenir pour atténuer les chocs. À partir de ce moment-là, on entre dans le système des prix garantis, de l'action contre la hausse des prix, et de l'action, encore plus forte, contre la baisse des prix, car dans les pays où l'on procède énergiquement contre la hausse des prix, on ne sait pas qu'un bon nombre des prix sont difficiles à maintenir, et que l'action de l'État est certainement plus efficace lorsqu'elle veut empêcher les prix de baisser que lorsqu'elle veut les empêcher de monter. Autrement dit, la combinaison de l'industrialisation et du système de la compétition politique, c'est de faire progressivement disparaître les aspects les plus individualistes des sociétés démocratiques.

Il en résulte que, dans beaucoup de ces sociétés, l'indifférence aux formes politiques, aux élections et au Parlement va croissant. L'individu est inséré dans une organisation sur laquelle il n'a pas beaucoup de moyens d'action. Dans la majorité des pays, les électeurs ne peuvent pas beaucoup sur les partis, et les partis ne peuvent pas tellement les uns sur les autres. Dès lors, le sens de la démocratie comme expression de l'activité individuelle diminue, les gouvernants sont de moins en moins des hommes qui ont une situation indépendante et autonome et de plus en plus des représentants de groupes d'intérêts.

Ce système de compétition de groupes organisés peut-il durer ? À nouveau, ma réponse est, dans la perspective courte, la suivante : il n'y a aucune raison que ce système de compétition ne dure pas quand il est bien organisé. Je dirais même volontiers que le système de compétition de groupes organisés est la forme normale de gouvernement des sociétés industrielles riches. Les sociétés industrielles riches n'ont aucune raison de s'infliger les inconvénients d'un système d'autorité, aucune raison non plus de s'infliger les duretés d'une concurrence économique brutale.

Ce système de compétition organisée est le système normal, mais il faut que ce système n'ait pas trop d'ennemis et, pour qu'il n'ait pas trop d'ennemis, il ne faut pas qu'il y ait trop de groupes qui soient exclus ou qui se consi-

dèrent comme exclus des bénéfices du système. Il faut qu'il y ait une prospérité suffisante, une prospérité suffisamment croissante et une répartition suffisamment tolérable de cette prospérité entre les différents groupes. Il faut enfin – et cette raison est la plus importante – que les dirigeants, les meneurs de jeu acceptent les règles, et ils acceptent ou n'acceptent pas les règles en raison de circonstances multiples, les plus importantes étant le prestige qu'ont ces règles à leurs yeux, prestige qui est lui-même d'autant plus fort que ces règles sont considérées dans leur signification idéale et non pas dans leur fonctionnement concret.

Un cours comme celui-ci ne favorise évidemment pas le respect nécessaire de ces règles, car toute analyse d'un régime politique consiste à le dépoétiser. Pareto l'a dit depuis longtemps et il allait même beaucoup plus loin, car, disait-il, « si je pouvais supposer que mon livre serait lu par trop de lecteurs, je ne le publierais pas ».

Je dis qu'il faut organiser cette compétition pacifique parce que c'est la seule façon, pour les individus, d'avoir une marge de liberté suffisante et une constitutionnalisation des pouvoirs, mais ces règles ne sont pas les seules règles possibles et elles ne sont pas partout applicables.

Pour conclure sur ce point, l'évolution économique tend donc à transformer la forme du jeu politique. Elle ne rend pas impossible ce jeu politique, à condition toutefois que subsiste une intégration suffisante de la société dans son ensemble. La menace qui pèse sur le système de la compétition avec des groupes organisés, c'est le chaos. Le danger, c'est qu'il n'y ait plus que des groupes qui ignorent les nécessités de l'unité nationale et que les partis soient divisés sur tout, y compris sur la politique étrangère.

*

Telles sont donc les deux évolutions, l'une vers l'affaiblissement du pouvoir et l'autre vers la compétition de groupes organisés. Voyons maintenant *en quoi ces deux évolutions sont contradictoires*.

La contradiction me paraît être la suivante : l'évolution politique du système parlementaire tend à l'affaiblissement du pouvoir, alors que l'évolution économique du système

démocratique tend à l'extension des fonctions de l'État. Il en résulte donc, avec une nécessité apparente, un État de plus en plus étendu et de plus en plus faible, ou encore un État dont le prestige, la capacité d'action et de décision vont en diminuant, et dont les fonctions s'étendent.

Je ne crois pas du tout que cette contradiction, telle que je la formule, soit le résultat de mon imagination, soit une invention pure. Je crois réellement qu'elle est donnée dans l'évolution des démocraties modernes, y compris les démocraties qui ont surmonté tous les obstacles qui tiennent à l'essence du principe démocratique.

Prenons le cas, à nouveau idéal, de l'Angleterre. À quoi assistons-nous ? L'Angleterre a réussi à avoir un système de partis et un système constitutionnel étroitement adaptés l'un à l'autre. Il y a, en Angleterre, un parti au pouvoir qui forme un gouvernement homogène, qui reçoit un mandat plus ou moins net du pays lui-même. Ce gouvernement dispose de pouvoirs infiniment plus grands qu'un gouvernement français. C'est lui qui établit l'ordre du jour à la Chambre des communes : par conséquent c'est lui qui impose à la Chambre des communes les questions qui seront discutées. Aucun gouvernement parlementaire ne comporte un exécutif aussi fort par rapport au législatif que le gouvernement anglais. Tout ce que l'on peut faire dans l'ordre de l'organisation des partis et dans l'ordre constitutionnel pour maintenir la force du gouvernement a été fait en Angleterre. Et pourtant nous assistons actuellement à un phénomène évident : ce gouvernement, comparé aux gouvernements du continent, ce gouvernement stable, fort, autonome, est de moins en moins capable de se décider et de choisir une politique, d'une part parce que ses fonctions sont devenues démesurées et, d'autre part, parce que, en raison de l'essence même des sociétés démocratiques modernes et de la pression des groupes d'intérêts, sa capacité de décision devient extrêmement faible.

Prenons la question qui, probablement, est la plus importante de toutes les sociétés démocratiques modernes vivant sous un régime d'économie mixte : la politique des salaires. Tous les gouvernements britanniques, lorsqu'ils en viennent à la politique des salaires, n'ont, au fond, aucune capacité de décision, ils n'ont qu'une capacité de supplication. La situa-

tion est inversée : ce sont les gouvernants qui présentent leurs suppliques aux secrétaires des syndicats pour les conjurer d'être modérés dans leurs revendications. Et d'ailleurs, de la même façon, les gouvernants britanniques présentent leurs suppliques aux dirigeants des sociétés industrielles en leur demandant de limiter les distributions de dividendes.

Il semble donc qu'il y ait une espèce de fatalité, dans l'évolution des sociétés démocratiques, qui élargit et affaiblit simultanément l'État.

Est-ce que ces sociétés démocratiques peuvent combiner cet État démesuré et cet État faible ? À nouveau, nous sommes dans la question à long terme. Je dis « la question à long terme » parce que, jusqu'à présent, aucune des démocraties européennes qui ont péri ne peut être dite avoir péri à cause de cette contradiction fondamentale. Considérons la démocratie allemande : elle n'a pas résisté à la crise de 1930-1933, mais il aurait suffi que les partis de la coalition soient un tout petit peu plus intelligents, et que les économistes imposent une politique un tout petit peu moins sotté. La mort de la démocratie de Weimar est la mort d'une démocratie non stabilisée, dans une crise accidentelle, et on n'a pas encore assisté à ce qui serait nécessaire pour que l'on puisse résoudre le problème, à savoir la mort d'une démocratie non corrompue, en raison des contradictions internes du système lui-même.

Tout ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que l'évolution du système démocratique conduit à une situation structurellement instable, en obligeant l'État à être responsable d'une très grande partie de l'économie, tout en réduisant considérablement ses pouvoirs de décision. Du même coup, nous glissons vers la question classique : dans un système d'économie mixte, avec direction partielle de l'économie, le système de la compétition est-il encore possible ?

La réponse que je vais donner consistera à marquer simplement les conditions essentielles pour que le système de la compétition survive.

La première condition, celle sur laquelle les auteurs machiavéliens ont toujours insisté, c'est l'existence d'une pluralité de forces. On a toujours tendance à croire que le jeu électoral ou le jeu parlementaire est une institution comme une autre, qu'il est possible d'établir un peu

partout. En réalité, pour que ce système prenne son sens, il faut qu'il n'y ait pas concentration de tout le pouvoir en un seul lieu. Si un certain groupe d'hommes possède la totalité des pouvoirs économiques et politiques, il me paraît clair que le système de la compétition n'est plus possible, ou, tout au moins, quand il y a cette concentration totale des pouvoirs économiques et politiques dans les mêmes mains, on peut s'amuser à faire des élections, mais ces élections sont vidées de leur signification. C'est le cas d'un certain nombre de pays où il n'y a pas de groupes relativement indépendants les uns des autres, susceptibles de se faire concurrence, comme l'Union soviétique. Comment pourrait-il y avoir un système de compétition, puisque tout le pouvoir est concentré ? La question qui se pose, à propos des économies dirigées, est de savoir si une économie complètement dirigée comporterait encore une dissociation des centres de forces suffisante pour qu'il y ait compétition et pour que la compétition ait un véritable sens.

La deuxième condition pour que le système de la compétition survive, c'est la psychologie des chefs. Il faut que les dirigeants politiques aient un certain respect de ces règles du jeu et veuillent qu'elles soient respectées. Or, la psychologie des meneurs de masses, la psychologie des économistes dirigistes, la psychologie des ingénieurs qui construisent les barrages, tout cela est extrêmement peu favorable au système de la compétition. Pourquoi ? Parce que, vu sous l'angle de l'efficacité des travaux et de leur organisation, ce système de compétition entraîne une déperdition de forces. Il est insupportable pour un homme qui a le goût de l'efficacité d'être obligé de consacrer des heures, des jours, des semaines, des mois à convaincre des gens qui ne savent pas de quoi il s'agit, et il est inévitable que, au fur et à mesure que les sociétés sont davantage dirigées par des meneurs de masses, par des techniciens, par des administrateurs, ceux-ci aient de moins en moins de goût pour les règles, pour le jeu de la compétition électorale.

Les deux conditions nécessaires à la survie du régime de la compétition en économie dirigée ne sont pas strictement irréalisables, car on peut y maintenir des centres de forces indépendants et on peut avoir des chefs qui acceptent de perdre du temps dans le régime de la compétition. Ce qui

est sûr, c'est que l'évolution va plutôt en sens contraire : un système d'économie dirigée est un système qui tend à se passer de la rivalité des groupes et de la compétition des personnes pour essayer de rationaliser le fonctionnement de la société dans son ensemble.

Au reste, ces sociétés organisées comptent de moins en moins d'hommes indépendants. L'homme indépendant est une espèce en voie de disparition, et en voie de disparition presque fatale, au fur et à mesure que l'évolution égalitaire s'accroît. En effet, la condition de l'indépendance, comme le disait Proudhon, est un minimum de propriété ou d'indépendance financière, tant par rapport aux groupes intéressés que par rapport à l'État. Les sociétés actuelles évoluent vers une structure où la quasi-totalité des gens susceptibles de gouverner seront des fonctionnaires : des fonctionnaires de partis, de syndicats, et éventuellement même des fonctionnaires de l'État. Car il n'est pas exclu que les fonctionnaires de l'État, sortis de leur profession, prennent goût au système de la compétition. Mais, d'abord, ils ont tendance à contracter dans leur métier le mépris des hommes politiques qui les commandent, et ils ont tendance aussi, en fonction de leur compétence, à ne pas avoir au même degré que les hommes indépendants qui ont créé le Parlement le sens de la rivalité des personnes dans un cadre et selon des règles fixes.

Une des conditions nécessaires pour la survie du système de la compétition, c'est que l'on arrive à entretenir un nombre suffisant d'hommes indépendants, susceptibles de n'être d'accord ni avec les journaux dans lesquels ils écrivent, ni avec les partis auxquels ils appartiennent, ni avec l'État qui les paye. Cette catégorie, on peut évidemment l'entretenir, mais il n'est pas probable qu'elle soit nombreuse, et il est en somme probable que le genre de société dans lequel nous vivons ira vers une organisation de plus en plus rationnelle, de plus en plus collectiviste, où le système de la compétition pourra être maintenu, mais avec des difficultés croissantes.

LES MÉRITES ET LES INCONVÉNIENTS DU SYSTÈME DÉMOCRATIQUE

Je voudrais, maintenant, pour conclure, dire rapidement *les mérites et les inconvénients du système démocratique*.

L'acte d'accusation est extrêmement facile à dresser. Cela consiste à dire que les régimes démocratiques sont des oligarchies, comme tous les régimes, à reprendre un certain nombre des analyses que j'ai faites et à montrer que cela tend à affaiblir les pouvoirs, à décomposer l'unité nationale, à rendre extrêmement difficile une politique étrangère puisque celle-ci est l'enjeu du conflit entre les partis, et que, par conséquent, de multiples manières, les régimes démocratiques sont des régimes faibles, contradictoires et promis à la mort.

Que les régimes démocratiques soient des régimes instables, cela me paraît incontestable. Qu'ils soient faibles, c'est souvent le cas, quoiqu'il ne faille pas généraliser : tout dépend des pays. Mais, si l'on veut chercher les mérites, ils sont immenses. Les mérites sont immenses à une condition – et c'est là que le machiavélisme intervient –, à condition que l'on ne cherche pas un régime parfait. Si l'on part de l'idée que tous les régimes politiques sont, en tant que tels, marqués d'imperfection parce qu'ils sont à l'image de la nature humaine, et si l'on classe la démocratie parmi les régimes mauvais, le régime démocratique est probablement de beaucoup le meilleur des mauvais régimes, c'est-à-dire le meilleur de tous les régimes possibles.

On sait que, pour Platon, il existait trois types de régimes possibles : le régime où un seul gouverne, la monarchie ; le régime où un petit nombre, une aristocratie

gouverne ; et le régime de la démocratie. Or, disait-il, pour chacun de ces régimes, il y a le régime bon et le régime corrompu : la monarchie et la tyrannie s'opposent, comme s'opposent l'oligarchie et la ploutocratie, la démocratie et la démagogie. Parmi les bons régimes, la démocratie est, selon Platon, le plus mauvais, mais, parmi les régimes corrompus, la démocratie est le moins mauvais. En d'autres termes, la démocratie est, selon lui, certainement moins bonne qu'une bonne monarchie ou une bonne aristocratie, mais elle vaut beaucoup mieux qu'une mauvaise monarchie, c'est-à-dire une tyrannie, ou une mauvaise oligarchie, c'est-à-dire une ploutocratie.

Ainsi donc, si l'on part d'une idée pessimiste et proprement machiavélienne de la nature humaine, une bonne monarchie, une bonne aristocratie n'existent à peu près jamais, mais il devient facile et, je crois, juste de conclure que, parmi les régimes imparfaits, la démocratie est de beaucoup le moins imparfait, parce que c'est celui qui limite le plus la capacité d'action des gouvernants. En effet, si l'on part de l'idée des pessimistes que tout pouvoir corrompt et que le pouvoir absolu corrompt absolument, on conclura que, le pouvoir démocratique étant le plus faible et le plus limité, c'est celui qui corrompt le moins et qui commet le moins d'excès.

Cette justification paraîtra bien pessimiste, mais rien n'empêche de traduire la même idée en termes optimistes, et cela consiste à dire : la démocratie est, jusqu'à présent, le régime qui, de beaucoup, a introduit le système de pouvoir le plus constitutionnel, c'est-à-dire qui a le plus réduit le côté arbitraire du gouvernement. C'est celui qui, de beaucoup, a donné aux individus et aux citoyens le plus de garanties par rapport à l'État, ce qui fait que, si on considère les régimes par rapport aux individus, je n'hésiterai pas un seul instant à dire que, des régimes connus ou, en tout cas, connus à notre époque, la démocratie est de loin le meilleur.

Cela dit, il ne faut pas pousser l'optimisme trop loin et se figurer que, sous prétexte que la démocratie est le régime le meilleur parce que c'est celui qui garantit le mieux les droits des citoyens, ce soit automatiquement le plus fort ou le plus efficace dans les conflits historiques.

Il n'y a aucune raison pour que le régime le plus conforme à nos préférences morales soit, du même coup, celui qui est appelé à triompher dans l'histoire.

La forme suprême de l'optimisme est l'optimisme de Marx qui croyait que le régime qui triompherait finalement était, par définition, le régime le meilleur. Personnellement, je pense que le régime démocratique est, par rapport aux valeurs individuelles, par rapport au destin de l'individu, le meilleur régime possible, mais, comme je ne suis pas un optimiste en matière historique, je n'en conclus malheureusement pas qu'il soit démontré à l'avance que c'est celui qui doit triompher.

DEUXIÈME PARTIE

RÉVOLUTION

LES IDÉES FONDAMENTALES DE LA DOCTRINE MARXISTE

Dans la première partie de ce cours, j'ai essayé de définir la démocratie par ses institutions, ce qui m'a conduit à voir en elle un régime imparfait, justifiable sinon comme un moindre mal, du moins comme la meilleure adaptation possible à l'inévitable imperfection de la nature humaine et des institutions sociales. La démocratie définie par ses institutions, et non pas par ses idées ou par ses origines, est essentiellement un régime non révolutionnaire ou anti-révolutionnaire.

Dans la deuxième partie de ce cours, je vais essayer de définir une façon de penser politique radicalement différente. La démocratie peut s'analyser à partir de ses institutions, et les institutions, à mon sens, donnent l'essence de ce qu'est la démocratie. En revanche, ce qu'on appelle dans le langage courant la deuxième sorte de démocratie, ou l'autre sorte de démocratie, ne peut pas et ne doit pas se définir par ses institutions. C'est pourtant ce que l'on fait vulgairement dans la polémique politique, parce que c'est plus facile : on définit l'autre sorte de démocratie par le parti unique ou autres choses de cet ordre, mais on ne comprend rien à cette autre sorte de régime et à cette autre façon de penser si on part des institutions. Dans le cas de l'autre sorte de démocratie, il faut partir de l'idée.

Pourquoi ? Parce que c'est un régime qui se définit essentiellement par son avenir, non pas par ce qu'il est mais par ce qu'il sera, ou encore dont l'essence ne peut être découverte à partir de telles institutions particulières, mais

seulement dans le cadre d'une conception de l'histoire dont la fin marque la signification véritable.

Par conséquent – et il y a là une opposition intentionnelle – j'ai voulu montrer ce que sont les démocraties en voyant ce que sont leurs institutions et comment ces institutions fonctionnent. Puis, à partir de la compétition pour le pouvoir, j'ai essayé de montrer à la fois les avantages et les inconvénients, l'instabilité et l'évolution des démocraties. Maintenant, je vais partir de quelque chose de tout autre qui est, en gros, l'idée révolutionnaire. Et, puisque nous sommes au xx^e siècle et en 1952, l'idée révolutionnaire se trouve incarnée dans les régimes qui se réclament de Karl Marx. Pour essayer de découvrir au moins l'origine de cette idée révolutionnaire, je vais donc, aujourd'hui, remonter à Marx et essayer d'exposer, à partir des textes marxistes, les idées directrices de ce que l'on appelle l'autre sorte de démocratie¹.

*

Le texte de Marx dont je vais partir est un texte extrêmement célèbre, qui a pour titre *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*². Ce texte, extrêmement court, fournit, à mon avis, la meilleure illustration d'une des idées dominantes de toute la façon de penser marxiste, c'est-à-dire *l'opposition entre les libertés formelles et les libertés réelles*, ou encore entre les libertés politiques et les libertés sociales et économiques.

Le thème central de Marx dans cet ouvrage peut se résumer de la manière suivante : les libertés formelles ou les libertés politiques consistent à reconnaître tous les indi-

1. Les principales traductions françaises de l'œuvre de Marx sont dues à Jean Molitor aux Éditions Costes (56 volumes publiés de 1924 à 1954) ; à Émile Botigelli et Gilbert Badia aux Éditions sociales (une quarantaine de volumes publiés à partir des années 1960) ; à Maximilien Rubel qui a entrepris depuis 1968 un très gros travail d'édition critique dans la collection La Pléiade chez Gallimard (4 volumes parus).

2. Publié pour la première fois en février 1844 dans le premier et unique numéro des *Annales franco-allemandes*.

vidus d'une société comme libres et égaux ; tous les membres de la collectivité ont le droit de participer aux élections ; l'élection est donc bien l'essence de la démocratie politique. Mais, dit Marx, cette activité de citoyen n'est pour chacun des membres de la collectivité qu'une activité secondaire et partielle. L'homme ne vit pas dans l'empyrée politique, il ne vit pas de son activité de citoyen : il vit essentiellement comme membre de ce que Marx appelle, après Hegel, la société civile, c'est-à-dire l'activité concrète, économique, des membres de la collectivité.

Or, dans leur activité concrète de sujets économiques, les hommes ne sont ni libres ni égaux. Les hommes de la société civile sont esclaves, du moins la plupart d'entre eux sont esclaves puisqu'ils sont séparés de leurs moyens de travail, puisqu'ils sont au service de ceux qui détiennent les moyens de production. Il y a donc, nous dit Marx, dans la situation réelle de la société actuelle, une contradiction choquante entre les principes posés – liberté et égalité – et la situation effective de membres de la société civile. En tant que travailleurs, les hommes ne sont ni libres ni égaux, et lorsque Marx critique les libertés formelles ou en montre l'insuffisance, c'est pour dire que l'homme ne réalisera sa véritable nature, ou encore que les idées dont se réclame la démocratie ne seront véritablement accomplies, que le jour où ces principes, c'est-à-dire la liberté et l'égalité, seront réalisés non pas seulement dans le formalisme de la démocratie politique, mais dans la réalité de la vie économique concrète.

À partir de cette idée très simple, on trouve un certain nombre de thèmes qui restent les thèmes de la pensée marxiste aujourd'hui, et qui n'ont absolument rien perdu de leur force révolutionnaire.

La première idée est l'opposition entre ce qui est proclamé dans les lois et dans les Constitutions et ce qui se passe en réalité. C'est l'opposition entre le formel et le réel, le formel, dans la pensée marxiste, désignant les institutions politiques qui restent en quelque sorte à la surface de la vie réelle des hommes.

La deuxième idée est que ces libertés réelles, ou encore les principes démocratiques, doivent s'accomplir dans la vie économique, dans la société civile, parce que la société civile est l'essence même de l'activité de l'homme.

L'homme est un travailleur et, si l'homme est esclave dans son travail, il est vain de lui dire qu'il est libre s'il est libre seulement dans l'activité politique.

Autre idée immédiatement liée aux précédentes et qui reste encore très forte aujourd'hui : si vous voulez juger les régimes politiques, vous ne devez pas les juger d'après leurs déclarations idéologiques, mais voir ce que ces régimes font en fait des hommes. Autrement dit, l'essence d'un régime politique ne se trouve pas dans les principes qu'il proclame ni dans les idées dont il se réclame, mais dans la vie que ce régime donne aux hommes. Naturellement, ce principe pourrait être retourné sans grande difficulté contre les régimes marxistes eux-mêmes, mais il n'en reste pas moins que cette idée me paraît, du point de vue de la critique, une idée-force et une idée-force parfaitement valable. Il est trop facile, pour un régime politique, de se justifier en invoquant simplement les principes abstraits écrits sur le fronton des monuments.

Enfin, toujours en liaison avec ces idées simples, on voit que Marx ne prétend pas introduire proprement une nouvelle conception de l'homme ou une nouvelle philosophie. Il veut simplement que l'idée que l'homme se fait de lui-même ou les principes que les régimes politiques actuels proclament deviennent réalité. D'où les formules fameuses : « La philosophie est achevée : il ne reste plus qu'à la réaliser », ou encore : « Pour réaliser la philosophie, il faut la surmonter », ou encore : « Les hommes, depuis des siècles, ont pensé le monde. Il s'agit maintenant de le changer. » Toutes ces formules reviennent à cette idée, traduite en langage aussi peu hégélien ou aussi peu philosophique que possible : Hegel a pensé l'homme et pensé l'histoire de l'homme de manière complète. Dans la philosophie de Hegel, on trouve l'expression achevée de l'idée que l'humanité peut et doit se faire d'elle-même. Aujourd'hui le problème est de réaliser cette philosophie, c'est-à-dire de faire que l'idée de l'homme – les hommes libres et égaux – soit traduite en réalité. D'où le thème qui est encore celui des marxistes de 1952 : le problème essentiel, le monde étant pensé, est de changer le monde de telle sorte qu'il devienne conforme à l'idée que l'homme se fait de lui-même.

D'où encore une formule, toujours tirée du texte auquel

je me réfère : l'alliance de la philosophie et du prolétariat. Pourquoi « alliance de la philosophie et du prolétariat » ? Parce que la philosophie donne aux hommes l'idée qu'ils doivent avoir d'eux-mêmes, mais que seul le prolétariat pourra réaliser cette idée. « Les philosophes seront la tête, l'intelligence de l'humanité, le prolétariat en sera le cœur. » C'est le prolétariat qui va réaliser l'idée que l'humanité se fait d'elle-même, parce qu'il est la principale victime du présent état de choses. C'est le malheur du prolétariat qui va le qualifier pour transformer le monde actuel.

*

Je passe maintenant à un deuxième thème, qui est d'ailleurs tout à fait proche du premier : *le thème de l'aliénation et de l'origine économique de l'aliénation*. Ce thème est développé dans les *Manuscripts économique-philosophiques* qui, écrits en 1844, n'ont été publiés qu'après 1930¹.

Le concept d'aliénation – aliénation est la traduction française du mot *Entfremdung* – est en général, dans la pensée philosophique du jeune Marx, le concept clé, celui qui permet de faire le passage de la critique religieuse à la critique politique.

Feuerbach, dans son livre *L'Essence du christianisme*², avait expliqué – idée simple, d'ailleurs – que ce n'était pas Dieu qui avait créé l'homme, mais l'homme qui avait créé Dieu. Ce sont les hommes qui sont les fabricants des dieux ; ce sont les hommes qui projettent dans la représentation de la divinité l'image de la perfection ou l'image de leurs propres qualités poussées à la perfection. D'où cette idée : l'homme s'aliène lui-même au profit de ses créations, il imagine Dieu et se fait lui-même l'esclave de Dieu, sa création, et ainsi il s'aliène au profit des représentations religieuses.

Mais, ajoute Marx, il ne suffit pas de critiquer les illusions religieuses, il faut voir la raison pour laquelle les hommes ont créé ces illusions. Et la raison en est que les hommes, dans leur existence concrète, sont aliénés eux-

1. 1932.

2. Novembre 1841.

mêmes, ou encore sont dans une situation où ils ne réalisent pas leur propre nature, où ils sont mécontents d'eux-mêmes. L'aliénation devient ainsi le concept central autour duquel tourne la critique de la société actuelle.

Par cette notion d'aliénation, Marx veut dire quelque chose de très simple : les hommes, dans la vie sociale, ne se réalisent pas eux-mêmes, ils ont une certaine idée de leur nature et ils ne la réalisent pas, ils ne l'accomplissent pas. Pourquoi ? Parce que les hommes sont économiquement aliénés. Essayons à nouveau de traduire ces idées philosophiques en langage simple. Pourquoi l'ouvrier est-il aliéné ? L'ouvrier est aliéné parce qu'il est séparé de ses moyens de production, parce qu'il travaille avec des moyens de production qui ne lui appartiennent pas. Or, dit Marx, le travail humain est un travail libre : le travail proprement humain est le travail dans lequel l'homme crée librement. Quand l'homme, au lieu de créer librement, utilise des moyens de production qui ne lui appartiennent pas pour produire une marchandise qui ne lui appartient pas non plus, il est aliéné dans son travail, c'est-à-dire qu'il ne réalise pas sa propre humanité dans son travail.

Mais, dira-t-on, qu'en est-il du propriétaire des moyens de production ? Le propriétaire des moyens de production, lui aussi, est aliéné parce qu'il travaille pour le marché et que, quand il produit des marchandises, il faut encore qu'il vende ces marchandises, et ces marchandises sont livrées sur un marché qui est soumis à des forces aveugles qui dominent l'homme.

Il en résulte donc que, chacun travaillant pour un marché lui-même soumis à des forces anonymes, personne n'est maître de son sort. Les hommes ne sont plus maîtres de leur système économique : ils sont esclaves de leurs propres créations. Or, être esclave de ses créations, c'est, dans la pensée marxiste, la définition même de l'aliénation.

Dans le système de la propriété privée, l'homme est donc doublement aliéné : d'abord parce que les travailleurs ne travaillent pas librement, ne sont pas possesseurs de leurs moyens de production ; ensuite parce que tout le monde – les travailleurs comme les entrepreneurs – travaille pour un marché qui, étant soumis lui-même à des forces anonymes, est une espèce de tyran pour les hommes.

D'où résultent les deux thèmes économiques de la pensée marxiste : il faut surmonter l'aliénation de l'ouvrier, esclave des détenteurs des moyens de production, en supprimant la propriété privée ; et il faut surmonter l'aliénation de l'humanité, tout entière esclave du marché et de ses forces anonymes, en organisant rationnellement le système économique.

Donc le deuxième thème est le passage du concept d'aliénation au concept d'aliénation économique et, dans l'aliénation économique, la découverte d'un autre thème, c'est-à-dire la suppression de la propriété privée pour faire que l'homme puisse travailler librement et non comme esclave.

Liée à cette idée d'aliénation économique, intervient, dans la pensée marxiste, la notion de classe, et la notion de vocation ou de mission du prolétariat. Jusqu'à présent, on a vu qu'il fallait que les hommes fussent libres et égaux dans leur activité de sujets économiques et que, d'autre part, pour surmonter l'aliénation économique, il fallait mettre fin à la fois à la séparation entre le travailleur et les moyens de production et au côté anarchique du système économique. Maintenant, pourquoi interviennent le prolétariat, sa mission, et les classes sociales ?

*

Dans les ouvrages philosophiques auxquels je fais allusion, en particulier toujours dans les *Manuscripts economico-politiques*, on trouve l'explication philosophique de la raison pour laquelle *le prolétariat doit jouer un rôle décisif dans la réalisation de l'humanité*. Et la raison philosophique donnée par Marx — il y aura des raisons scientifiques que je verrai plus loin —, c'est que le prolétariat représente aujourd'hui la forme extrême de l'aliénation humaine. C'est parce que le prolétaire est plus aliéné que tout autre homme, parce qu'il est le point extrême de la décomposition ou de l'inhumanité de la société actuelle, qu'il aura la capacité de surmonter la société actuelle. Le prolétaire, dit Marx, est privé de toute détermination, il est réduit à la nudité de la condition humaine, il est homme, simplement. Ce qui veut dire, en style non philosophique, qu'étant exclu de la société, il n'est pas marqué par sa nation ou par sa place : il est homme tout

court, sans particularité. Ainsi, en tant que symbole et victime de la société actuelle, par une espèce de renversement dialectique, c'est lui qui aura pour mission et pour vocation de créer une nouvelle société. Le prolétariat constitue une classe parce que les ouvriers d'usine partagent la même condition, le même sort, sont à la même place dans le circuit de production et s'opposent directement aux groupes détenteurs des moyens de production.

Il faut naturellement, si nous voulons aller un peu plus loin, regarder de plus près le concept de classe. Or, ce concept de classe n'est pas défini rigoureusement dans le texte philosophique auquel je fais actuellement allusion. Il faut donc prendre d'autres textes. Je songe en particulier à l'ouvrage de 1846 intitulé *L'Idéologie allemande*, qui est un gros ouvrage de Marx et Engels, lui aussi publié tardivement, vers 1930¹. On connaissait depuis longtemps l'existence de ce manuscrit, Marx lui-même y avait fait allusion, mais il avait dit, plusieurs années après, que, n'ayant pu trouver d'éditeur pour cet ouvrage, il « avait abandonné le manuscrit à la critique rongeante des souris » ! Cette critique avait en effet détruit telles ou telles pages du manuscrit, mais on en a retrouvé l'essentiel et ce texte existe aujourd'hui. À partir de ce texte, donc, on peut essayer de préciser un peu la conception marxiste des classes, de l'homme et du prolétariat.

Première idée, qui est exprimée très fortement dans *L'Idéologie allemande* : l'homme doit être considéré à travers l'histoire essentiellement comme un travailleur. C'est d'ailleurs une idée hégélienne : l'activité de l'homme qui travaille, c'est-à-dire qui transforme la nature, est une des expressions de l'essence humaine. Le travail est l'activité par laquelle l'homme est essentiellement homme. Par le travail, l'homme transforme la nature, mais il ne transforme la nature que dans la mesure où il crée des outils, ce qui nous amène à la deuxième proposition : l'homme est créateur d'outils, et c'est dans la mesure où il crée des outils qu'il transforme la nature et, transformant la nature, réalise sa vocation d'homme.

1. Première édition, 1932, en URSS.

Ensuite intervient dans la philosophie marxiste de l'histoire la propriété privée. Marx suggère qu'avant la formation de la propriété privée et des classes sociales, il y a eu une espèce de régime de communisme primitif, mais qu'en fait, avec la division du travail, s'est introduite la distinction des classes et, avec la distinction des classes, la lutte de classes, qui constitue le thème fondamental de l'histoire humaine.

Je rappelle les premières lignes du *Manifeste communiste* de 1848¹ : « L'histoire humaine est l'histoire de la lutte de classes. » Suit une série d'énumérations de classes opposées, à savoir l'opposition de la plèbe et du patriciat, l'opposition au Moyen Âge des serfs et des seigneurs, l'opposition des compagnons et des maîtres, et aujourd'hui l'opposition des ouvriers et des capitalistes ou des bourgeois.

Qu'est-ce que Marx entend exactement par classe ? Ce qui fait difficulté, c'est qu'il n'y a pas de manière détaillée, dans les œuvres de Marx, une théorie des classes. Il y a essentiellement trois séries de textes de lui sur les classes sociales. Le premier, en commençant par la fin, ce sont les dernières lignes du *Capital*. À la fin du troisième tome du *Capital* publié par Engels², Marx écrit : « Maintenant nous allons faire la théorie des classes sociales », et il indique qu'il y a essentiellement trois classes sociales : en premier lieu, les capitalistes ou bourgeois, détenteurs des moyens de production ; en deuxième lieu, les propriétaires fonciers ; en troisième lieu, les ouvriers.

Cette distinction des trois classes sociales de la société actuelle a pour fondement l'origine différente des revenus : l'ouvrier, le prolétaire, constitue une classe dans le *Capital* parce qu'il reçoit un salaire ; le propriétaire foncier constitue une autre classe parce qu'il touche la rente foncière (une partie du *Capital* est consacrée à une théorie de la

1. *Le Manifeste du parti communiste*, rédigé en utilisant les « Principes du communisme » d'Engels, parut à Londres à la veille de la révolution de Février 1848.

2. Seul le premier tome du *Capital*, *Le Processus de production du capital*, parut du vivant de Marx en 1867 ; les tomes II et III furent publiés par Engels en 1885 et 1894 d'après les matériaux laissés par Marx.

rente foncière) ; et le capitaliste ou le bourgeois constitue une classe parce qu'il touche la plus-value ou le profit.

Autrement dit, il y a une conception possible des classes sociales, dans Marx, où la classe est définie essentiellement par l'origine des revenus.

Dans le texte du *Manifeste communiste* auquel je faisais allusion, les classes sociales sont définies de manière vague, par des exemples historiques, et les classes, cette fois, désignent essentiellement les groupes sociaux opposés par le fait que les uns sont dirigeants et les autres dirigés, que les uns sont oppresseurs et les autres opprimés, que les uns sont riches et les autres pauvres, que les groupes sociaux ne bénéficient pas du même statut social ou n'ont pas des conditions de vie comparables.

Enfin, lorsque Marx fait des ouvrages historiques – *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon*¹ ou *La Lutte de classes en France*² –, il procède par énumération, un petit peu comme nous faisons tous, et distingue les capitalistes financiers des capitalistes propriétaires fonciers, la petite bourgeoisie, la classe paysanne comprenant les propriétaires et les non-propriétaires, c'est-à-dire que, dans ses ouvrages historiques, il utilise une notion de groupes sociaux distincts sans que la notion de classe prenne une rigueur particulière.

Dans la pensée originelle de Marx, dans ses ouvrages philosophiques, il me semble que la théorie des classes peut se réduire à des idées simples : les groupes sociaux, pour lui, s'opposent fondamentalement par le fait que les uns sont des groupes privilégiés et dominants et les autres des groupes opprimés. Cette distinction des groupes sociaux tient essentiellement à la propriété privée : c'est le groupe détenteur des moyens de production qui est le groupe privilégié, et le groupe privé des moyens de production est un groupe en état d'infériorité.

La critique marxiste se ramène donc à peu près aux propositions suivantes : nous savons ce qu'est la nature de l'homme et ce qu'il doit être ; nous savons que l'homme ne

1. Publié dans *Die Revolution*, mai-juillet 1852.

2. Publié dans la *Neue Rheinische Zeitung – Politisch-ökonomische Revue* en 1850.

réalise pas sa nature dans les sociétés actuelles ; nous savons qu'il ne réalise pas sa nature parce qu'il est aliéné dans le système économique ; il est aliéné dans le système économique parce qu'il y a la propriété privée, et nous savons que le groupe qui pourra surmonter cette aliénation, c'est le prolétariat parce qu'il est plus aliéné que tout autre groupe de la société.

Ces thèmes philosophiques restent encore aujourd'hui parfaitement valables, tout au moins intelligibles, et la meilleure preuve en est que les philosophes français actuels continuent à penser les problèmes actuels en fonction de ces thèmes. Les existentialistes, en particulier, sont imprégnés de thèmes philosophiques du jeune Marx. Personnellement, j'ai connu le même phénomène de mise à la mode du jeune Marx en Allemagne, vers 1930, avant la révolution hitlérienne, à une époque où les philosophes avaient la même conception des thèmes marxistes : réaliser la philosophie pour la surmonter, transformer le monde, réaliser l'homme total, etc. — bref, tous les thèmes du jeune Marx.

*

Je passe maintenant à ce qui est plus couramment connu sous le nom de « conception marxiste », à savoir la démonstration, ou *la tentative de démonstration, que cette réalisation d'une société humaine par la révolte du prolétariat contre la société capitaliste n'est pas un rêve, mais une nécessité de l'histoire.*

On pourrait dire, pour simplifier, que la carrière de Marx penseur a comporté deux phases : la première phase, que je viens de résumer grossièrement, a consisté, à partir de la pensée de Hegel, à analyser la société de son temps en fonction des catégories hégéliennes et à en conclure que, pour réaliser l'idée de la philosophie hégélienne, il fallait que les prolétaires fassent une révolution contre la société capitaliste. Ceci a été à peu près achevé vers 1848.

Puis, à partir de là, il fallait démontrer que l'histoire réalisait d'elle-même cette idée philosophique, c'est-à-dire que le développement du système capitaliste conduisait de lui-même à la révolution prolétarienne et à la destruction du système capitaliste. D'ailleurs, dès le *Manifeste communiste*,

apparaissent les thèmes essentiels de ce deuxième aspect de la pensée de Marx, c'est-à-dire la démonstration, ou la prétendue démonstration, de l'autodestruction du capitalisme.

Ici, comme c'est beaucoup plus banal, je passerai très vite et je rappellerai simplement les idées essentielles, à savoir que le prolétariat, du fait de l'évolution capitaliste, est de plus en plus prolétarisé, appauvri. Il y a gonflement des effectifs du prolétariat : le prolétariat devient de plus en plus misérable et, par conséquent, les contradictions de la société capitaliste s'aggravent. Dès le *Manifeste communiste*, apparaît le thème du capitalisme qui, au fur et à mesure qu'il développe les moyens de production, crée les conditions qui rendront inévitable son propre renversement. Dès 1845 ou 1850, Marx guettait les crises du textile pour y voir le signe de la crise finale qui ferait sauter le régime capitaliste. Comme les crises durent depuis un siècle, on peut toujours attendre une crise, et comme les crises ont été, selon les moments, plus ou moins intenses, on a toujours la possibilité d'attendre la crise finale. En tout cas, on peut toujours montrer ce qui est vrai : le régime capitaliste comporte des contradictions.

On sait que, pour Marx, les contradictions principales se situent entre le prolétariat et la bourgeoisie, d'une part, entre les forces et les rapports de production, d'autre part. Et l'on connaît le thème qui se retrouve un peu partout : les forces de production, c'est-à-dire les moyens de produire, se développent indéfiniment alors que les rapports de production, c'est-à-dire le système juridique de propriété, ne se modifient pas. Il en résulte ce que les marxistes appellent une contradiction entre les forces et les rapports de production : le système de propriété privée devient une entrave au développement des forces de production.

Depuis lors, les marxistes ont ajouté une série d'autres contradictions. Contradictions entre les États capitalistes, contradictions entre les pays développés et les pays que l'ONU appelle sous-développés : il y a toute une série de contradictions possibles. Il suffit d'appeler « contradiction » – mot qui devrait avoir un sens rigoureux – tout ce que nous appelons « tension » ou « difficultés », que l'on trouve en effet dans toutes les sociétés. À condition de se mettre d'accord sur le vocabulaire, il est hors de doute que la

société capitaliste est pleine de « contradictions », c'est-à-dire pleine de luttes et de conflits.

La démonstration que le capitalisme lui-même tend à se détruire est donnée dans le *Manifeste communiste* en termes très simples, que je viens de rappeler, et naturellement elle est donnée dans le *Capital* en termes qui se veulent infiniment plus rigoureux.

Le *Capital* était destiné, dans la pensée de Marx, à apporter la démonstration scientifique, rigoureuse, de l'autodestruction du capitalisme. Il s'agissait, à partir de l'analyse économique, de montrer pourquoi le capitalisme se détruirait lui-même et conduirait à un régime socialiste par l'intermédiaire d'une révolution prolétarienne.

Le *Capital* est construit de la manière suivante : dans le premier tome, on trouve la théorie de la valeur, qui conduit à la théorie du salaire, qui conduit à la théorie de la plus-value. La théorie de la plus-value est une admirable théorie révolutionnaire, une admirable justification de la révolution puisqu'elle montre que l'ouvrier est dépouillé d'une partie de ce qui lui revient non pas par la méchanceté des hommes, du capitaliste, mais par l'essence même du système. La théorie de la valeur-travail, conduisant à la théorie du salaire, permet en apparence de montrer que le capitalisme est mauvais en soi. Le capitaliste paye à l'ouvrier ce qui lui revient, c'est-à-dire qu'il lui donne un salaire qui représente le prix des objets nécessaires à l'entretien de l'ouvrier et de sa famille. Il le paye donc équitablement, il le paye à sa valeur. Mais, s'il ne faut que quatre ou cinq heures pour produire la valeur qui se trouve dans les objets nécessaires à l'entretien de l'ouvrier et de sa famille, pendant les heures supplémentaires l'ouvrier ne travaille plus pour lui-même, il travaille pour son patron, et c'est ce que Marx appelle la plus-value.

Il y a donc, en apparence, dans la théorie du premier tome du *Capital*, la démonstration du caractère essentiellement inéquitable du régime capitaliste, puisque le capitaliste, étant juste, se trouve être injuste à l'égard de l'ouvrier dans la mesure où, payant le travail de l'ouvrier à sa valeur, il ne lui paye qu'une partie de ses heures de travail.

La théorie du salaire et de la plus-value reste encore aujourd'hui la meilleure démonstration scientifique, ou

pseudo-scientifique, de l'injustice essentielle du capitalisme. On sait que Marx, de son vivant, n'a publié que le premier tome du *Capital*, et qu'il n'y conduisait pas la fameuse démonstration de l'autodestruction du capitalisme jusqu'au bout.

Cette autodestruction est démontrée, ou prétendument démontrée, dans le deuxième et surtout dans le troisième tome.

Dans le deuxième tome, Marx montre, par des procédés qui peuvent être rapprochés de ceux de Keynes dans ses théories générales, l'instabilité essentielle du régime capitaliste et pourquoi il y a possibilité permanente de crises.

Dans le troisième tome, il démontre, ou prétend démontrer, pourquoi le capitalisme, de lui-même, conduit à des crises toujours plus graves. La clé de la démonstration, c'est la loi de la baisse tendancielle du taux du profit, qui est dérivée de la théorie de la plus-value. Si la plus-value n'est prélevée que sur le travail de l'ouvrier et si le travail de l'ouvrier est de plus en plus remplacé par des machines, le travail sur lequel on peut prélever de la plus-value va en diminuant, le taux de la plus-value va en diminuant, et donc le taux du profit.

*

À partir de ce dernier thème de l'autodestruction du capitalisme, j'arrive à ce qui en est l'épanouissement, à savoir *la conception marxiste de l'histoire*, ce qui me permettra pour finir de montrer l'équivoque admirablement féconde du marxisme.

La conception générale de l'histoire selon Marx est que l'homme est créateur de lui-même. À travers l'histoire, il se crée lui-même en créant ses conditions d'existence et il crée ses conditions d'existence par le travail, le travail constructeur d'outils. Grâce aux outils, le transformateur de la nature se créant lui-même par le travail, l'humanité est amenée à se dissocier en classes, classes qui ont des situations différentes dans le processus de production et des positions différentes par rapport aux richesses communes, classes dominantes et classes dominées.

Cette dissociation en classes est un mal, mais elle est un

mal nécessaire. La dissociation en classes et les luttes de classes qui en résultent sont indispensables pour que, au point d'arrivée, on retrouve le communisme primitif, mais à un niveau très supérieur. Pour retrouver le communisme primitif à un niveau supérieur, il faut passer par la lutte de classes parce qu'il faut passer par le développement des forces productives. Les forces productives, c'est, en termes marxistes, simplement le développement des moyens de produire, des moyens techniques, mais ces forces productives, au fur et à mesure qu'elles se développent, risquent d'entrer en conflit avec ce que Marx, dans sa jeunesse, appelait les « structures sociales » et qu'il appelle ensuite les « rapports de production ». Les contradictions ou les conflits entre les moyens de produire et l'organisation juridique de la production sont l'origine des crises fondamentales de la société capitaliste. D'autre part, c'est à partir de l'état des forces de production que l'on comprend la structure sociale et ses transformations.

Telle est, schématisée, la philosophie marxiste. Mais cette philosophie marxiste, d'après cela même que je viens de dire, peut se penser de multiples façons, et ce sont ces multiples façons de penser le marxisme que je voudrais maintenant essayer de résumer aussi clairement que possible.

Il y a un marxisme critique ou encore un marxisme humaniste, concret, qui ne comporte aucun dogmatisme mais qui, tout au contraire, me paraît inspiré par l'idée que j'ai indiquée au point de départ, à savoir qu'il faut juger les régimes sociaux non pas par leurs déclarations idéologiques, mais d'après leurs réalisations. Le marxisme critique consiste à opposer perpétuellement à l'imperfection des réalisations sociales les idées impératives de l'humanisme. Le but de cette critique serait d'améliorer constamment les institutions sociales pour les rendre conformes à notre idéal, c'est-à-dire pour aboutir à deux thèmes qui sont :

1. Ce que Marx appelle l'homme total ;
2. L'organisation rationnelle de la vie collective.

La notion d'homme total, qui se trouve un peu partout dans les textes de jeunesse de Marx, est difficile à définir en rigueur parce qu'il faudrait remonter à Hegel, mais si

nous prenons simplement l'interprétation vulgaire, cela revient à l'idée suivante : à l'heure présente, les hommes, enfermés dans un métier parcellaire, sont appauvris par la division du travail ; aucun ne réalise complètement sa nature, aucun ne réalise complètement ses virtualités. L'idée de Marx est de dépasser cette espèce d'appauvrissement, qui résulte de la division du travail, en donnant à l'homme la possibilité d'être aussi complet que possible, c'est-à-dire d'être aussi polytechnicien, aussi complètement homme que possible.

L'organisation rationnelle de la vie collective vient d'une révolte contre l'idée de Providence et de Fatalité. L'homme, étant créateur de lui-même, se donnant à lui-même un certain objectif ou un certain idéal, doit organiser souverainement la vie collective de manière qu'elle soit conforme à cet idéal.

Cet humanisme critique, ou encore cette critique des sociétés actuelles en fonction des idéaux démocratiques, avec la confiance dans la capacité d'organisation de l'homme, c'est quelque chose qui n'est absolument pas dogmatique ni, en tant que tel, révolutionnaire, car on peut, à partir de cette idée d'humanisme critique, arriver à l'idée de réforme et non pas seulement à l'idée de révolution. Ce qui conduit, dans le marxisme, à l'idée de révolution et à l'obsession révolutionnaire, c'est le jugement porté sur l'origine des maux de nos sociétés : l'affirmation que l'origine de toute aliénation humaine, c'est l'aliénation économique ; que l'origine de l'aliénation économique, c'est la propriété privée ; que le régime capitaliste est défini essentiellement par la propriété privée des moyens de production ; que la propriété privée des moyens de production entraîne l'injustice de la plus-value ; que cette injustice est essentiellement liée au régime capitaliste ; et que, par conséquent, on ne peut pas améliorer le régime capitaliste et qu'il faut donc le détruire. À quoi s'ajoute l'idée que le capitalisme se détruit de lui-même, au fur et à mesure qu'il se développe, et que le prolétariat sera capable de détruire le capitalisme parce que le capitalisme, de lui-même, le mettra dans des conditions où il sera spontanément révolutionnaire.

Autrement dit, une fois qu'on a déterminé que l'origine

fondamentale des maux est la propriété privée et, en second lieu, une fois qu'on a démontré que le capitalisme va à sa destruction, mais que c'est très bien ainsi puisque, après la révolution, il y aura la société sans classes, alors on glisse volontiers à ce que j'appelle le millénarisme, c'est-à-dire l'acceptation presque satisfaite des luttes et des catastrophes qu'amène avec lui le capitalisme, parce que ces catastrophes seront fécondes. C'est ce que j'appellerai l'optimisme catastrophique : plus il y a de catastrophes capitalistes, mieux cela vaut, parce que c'est par les catastrophes que se réalisera la société sans classes.

Si l'on va dans la première direction, celle de l'humanisme critique, on va dans le sens de Jaurès. On sait que Jaurès voulait désespérément empêcher la guerre, celle de 1914, parce qu'il pensait que la guerre amènerait avec elle des maux épouvantables et qu'une révolution éventuelle ne suffirait pas à les justifier. Un homme comme Lénine, au contraire, désirait passionnément la guerre européenne, parce que, pour lui, elle pouvait seule donner une chance à la révolution. Les deux hommes étaient parfaitement cohérents avec eux-mêmes, parfaitement logiques dans leur propre pensée. Tous deux pouvaient se réclamer des textes de Marx parce qu'il y a, dans Marx, de quoi justifier l'humanisme critique et aussi de quoi justifier l'humanisme catastrophique, c'est-à-dire la catastrophe avec l'optimisme pour plus tard.

Ainsi, quand on met l'accent sur l'idée que le capitalisme est mauvais en soi, que la propriété privée est liée à l'essence du capitalisme, qu'on ne peut supprimer les maux de la société actuelle qu'en supprimant simultanément société privée et capitalisme, logiquement on doit souhaiter n'importe quelle catastrophe provoquée par les capitalistes eux-mêmes, si cette catastrophe donne une chance de détruire le capitalisme.

Entre cet humanisme critique et le millénarisme, les marxistes, depuis un siècle, ont toujours hésité. Je voudrais terminer sur ces deux formes, ces deux attitudes tirées du marxisme, et dire qu'historiquement c'était la première qui l'emportait jusqu'à 1914. Jusqu'à cette date, on peut dire que les mouvements marxistes étaient de plus en plus réformistes et critiques et de moins en moins catastrophiques.

Naturellement, en doctrine, ils maintenaient bien toujours les catastrophes futures pour passer du régime capitaliste au régime socialiste, mais, fondamentalement, les mouvements socialistes européens étaient beaucoup plus préoccupés d'améliorer les choses que de provoquer l'aggravation des conflits du capitalisme pour accélérer la révolution salvatrice.

Puis, il y a eu la guerre de 1914, la prise du pouvoir en Russie par les bolcheviks, et, depuis, il y a un mouvement qui a poussé jusqu'au bout, avec une logique extraordinaire, l'idée millénariste.

L'idée millénariste, c'est simplement l'idée qu'il n'y a rien à espérer du monde actuel, que la condition de l'amélioration sociale est une révolution détruisant l'essence même du capitalisme, c'est-à-dire la propriété privée et le marché libre. Cette logique ne serait rien encore si, toujours logiquement, ce mouvement n'avait été amené à poser que celui qui pouvait réaliser cette révolution salvatrice, c'était le prolétariat, mais que le prolétariat, qui est un petit peu difficile à saisir, devait s'incarner dans un parti.

Tout cela est parfaitement logique. J'essaierai de montrer qu'à partir de là on arrive aux résultats les plus extraordinaires. Mais ces simples propositions – il n'y a rien à attendre du monde actuel, il faut une révolution salvatrice qui ne peut être faite que par le prolétariat, qui n'est représenté lui-même que par un parti – suffisent à séparer en deux mondes irrémédiablement hostiles un pays ou même l'univers entier.

LA TRANSFORMATION DU MARXISME EN MILLÉNARISME

Millénarisme est le nom donné, à l'origine, à une secte chrétienne d'orthodoxie douteuse, qui croyait que le retour du Christ marquerait le début sur cette terre d'un royaume de mille ans, au cours duquel seraient effacées toutes les misères de l'existence ordinaire.

Par extension, les sociologues appellent millénarisme la croyance à un royaume qui n'est pas nécessairement de mille ans, mais qui marquerait une rupture avec le train des choses humaines et constituerait, pour ainsi dire, le début de la fin, autrement dit le début d'un règne humain où l'homme ne connaîtrait plus l'injustice, l'autorité, les misères des sociétés ordinaires. C'est, si l'on veut, une hérésie chrétienne au deuxième degré. Notre époque a été fertile en croyances millénaristes de cet ordre, et il est bien clair que, lorsque Hitler disait que le III^e Reich était établi pour mille ans, sans peut-être le savoir il reprenait les vieilles croyances des millénaristes.

Au sens vulgaire, nous appelons aujourd'hui millénarisme simplement la croyance à une révolution ou à un ordre social qui serait sans commune mesure avec tous les ordres sociaux connus.

La première question que je voudrais poser est : qu'est-ce qui a permis au marxisme, qui était à l'origine une philosophie plus ou moins savante, tout au moins tirée d'une philosophie très savante qui était celle de Hegel, de se transformer en la croyance millénariste qui, entre toutes ces formes de croyances – et elles sont nombreuses –, a eu de beaucoup le plus de succès ? Comment le marxisme a-t-il pu devenir la

croyance officielle de centaines de millions de gens ? En dehors des hasards historiques que nous verrons et qui, comme toujours, dans le cas des idéologies, jouent un rôle considérable, le marxisme a dû son succès à deux raisons principales : l'une est sa richesse et l'autre son équivoque.

*

La richesse du marxisme tient au fait qu'il combine les thèmes idéologiques les plus caractéristiques de la pensée occidentale.

Premier thème : le marxisme est une pensée historique, c'est-à-dire une doctrine qui affirme que l'histoire, la succession des sociétés, la succession des temps, a une valeur essentielle, parce que l'homme se réalise à travers le temps. Il pose que l'avenir vaudra mieux que le passé, ce qui est une conception classique en Occident, mais, dans l'histoire des civilisations, fort originale. Les Grecs n'ont jamais cru que l'avenir, en tant que tel, vaudrait normalement mieux que le passé : cela aurait été pour eux une idée absurde. Dans les doctrines d'Extrême-Orient, c'est une des formes de pensée les plus rares : les Hindous n'auraient pas l'idée de dire que l'avenir, en tant que tel, vaudra mieux que le passé. Pourtant, en Occident, depuis au moins un certain nombre de siècles, les intellectuels considèrent comme allant de soi que l'avenir sera l'accomplissement des espoirs humains. Le marxisme — c'est une de ses forces — prétend annoncer, et annoncer de manière scientifique, qu'il en sera bien ainsi.

Je viens d'employer un mot, le mot « scientifique », qui indique une deuxième richesse caractéristique de la pensée marxiste : c'est que, tout en annonçant à la sensibilité des hommes l'avènement d'un royaume millénaire, le marxisme se met à la mode du XIX^e et du XX^e siècle et se prétend scientifique. Il annonce cet avènement, mais prétend l'annoncer au nom de la science. Si on regarde de plus près, dans le marxisme, ce qu'il appelle « science », on trouve naturellement toutes les équivoques, sur lesquelles je reviendrai, entre la science au sens vulgaire du terme, c'est-à-dire la connaissance proprement scientifique, comparable à celle des sciences naturelles, et la science au sens où les philosophes comme Hegel prennent le mot, où il se rap-

proche davantage de ce que nous appelons couramment philosophie.

En même temps, le marxisme joue sur un des éléments décisifs de notre siècle : la technique et les machines. C'est, en un sens, une religion de la transformation du monde par la technique. Le marxisme déclare que la machine, la technique, a donné à l'homme des puissances de production telles que, sans la propriété privée et le capitalisme, il serait possible de supprimer les injustices.

Doctrine de l'histoire, doctrine de l'avenir, doctrine de la technique, le marxisme est en même temps une doctrine romantique. C'est une doctrine romantique pour une double raison : il annonce des catastrophes, des catastrophes dont il faut se réjouir, des catastrophes qui apporteront le salut. La doctrine des catastrophes fécondes est typiquement une doctrine romantique, de même que la doctrine de la revanche des pauvres ou des malheureux est typiquement une doctrine chrétienne. Il en résulte que le marxisme – et c'est certainement sa force – est simultanément capable de toucher les chrétiens et les polytechniciens, ceux qui croient au renversement des valeurs sociales, et ceux qui croient que la machine, l'organisation, la science, sont susceptibles de bouleverser le train des choses humaines. Pour ceux qui ont le goût de l'optimisme, il annonce l'avènement du royaume millénaire, et pour ceux qui sont de mauvaise humeur et qui ont le goût de juger sévèrement la société actuelle, il annonce la nécessité de la bouleverser totalement à travers une série de catastrophes et de révolutions.

Par conséquent, cette doctrine est – il suffit de lire le *Manifeste communiste* pour s'en rendre compte – le chef-d'œuvre des doctrines politiques concevables, car le marxisme, sous sa forme courante, telle que je viens de le résumer, donne à chaque groupe de pensée d'Occident quelque chose qui répond à ses désirs.

*

Simultanément – et cette dernière remarque est liée à la première – le marxisme est une doctrine admirablement équivoque (je prends admirablement au sens de « qui explique l'admiration ») et l'équivoque n'a jamais été, pour

une doctrine politique et sociale, une source de faiblesse, au contraire. Je vais donc essayer maintenant d'expliquer quelles sont, dans les doctrines marxistes prises rigoureusement, les équivoques, c'est-à-dire les différentes possibilités d'interprétation.

Prenons ce qui est le centre de la doctrine, à savoir la conception matérialiste de l'histoire. Si nous la considérons à l'origine, telle que je l'ai prise dans les textes philosophiques de Marx, les propositions essentielles sont simples, rationnelles, aisément compréhensibles. Je les rappelle. L'origine des aliénations de l'humanité, nous dit Marx, c'est l'économie, très proprement les relations économiques telles qu'elles résultent de la propriété privée. Or, le travail est l'activité essentielle de l'homme. Pour que l'homme se réalise lui-même, il faut qu'il soit libre dans son travail. Il faut donc supprimer la propriété privée et organiser rationnellement l'économie pour que l'homme réalise son humanité. Cela, c'est l'idée originale qui est parfaitement claire, adaptée à une situation historique donnée. En même temps, Marx ajoute que l'économie, c'est-à-dire à notre époque la production industrielle, est un phénomène décisif, et il surmonte le tout d'une idée simple, mais très forte, qui est : il faut d'abord que les hommes vivent avant de philosopher, et pour qu'ils vivent il faut d'abord qu'ils aient les moyens de vivre. Le phénomène fondamental dans les sociétés humaines est donc l'économie, parce que c'est d'elle que les hommes tirent leurs moyens de vivre. Telles sont les propositions initiales du matérialisme historique ou dialectique.

On nous explique ensuite que l'économie est l'infrastructure de la société, que l'infrastructure de la société détermine la superstructure qui comprend essentiellement les relations politiques et les idéologies, que d'autre part l'infrastructure est déterminée essentiellement par les forces de production, de telle sorte que l'ensemble de l'histoire serait dominé par le développement des forces de production et par les luttes de classes résultant du développement des forces de production.

Dès qu'on en vient à cette notion d'infrastructure, de superstructure, de détermination de la superstructure par l'infrastructure, on entre dans un marxisme sur lequel on

peut discuter indéfiniment parce qu'il y a une série d'équivoques que je vais essayer d'analyser.

Première équivoque : quelles sont les relations, dans l'infrastructure, entre ce que l'on peut appeler les différents facteurs matériels ? Marx lui-même et les marxistes encore plus distinguent les forces de production, qui sont les moyens techniques de production, et les rapports de production, qui comprennent les relations juridiques de propriété et l'organisation juridique, institutionnelle ou simplement coutumière, de la production.

Quel est le rapport entre le facteur « forces de production » et le facteur « rapports de production » ? Y a-t-il détermination de l'un par l'autre ? Ou encore, quel est le facteur essentiel ? Est-ce la force de production ou est-ce, au contraire, les rapports de production ou les classes dans l'histoire ? Dans un cas, nous avons une conception que l'on peut appeler la conception technique de l'histoire, où on considère que ce sont les moyens de produire, les outils comme dirait Bergson, les machines comme nous dirions aujourd'hui, qui sont le facteur décisif. Dans l'autre cas, ce qui serait essentiel, c'est l'organisation sociale de la production.

On répondra peut-être qu'il n'y a pas distinction nécessaire entre ces deux facteurs. J'en suis d'accord. Les marxistes ajoutent : il y a nécessairement action réciproque, c'est-à-dire perpétuellement action et réaction entre forces de production et rapports de production, ce qui est encore parfaitement compréhensible. Mais, si on continue dans ce sens-là, dans le sens de la détermination réciproque des différents faits de la société, nous sommes dans le cadre d'une philosophie parfaitement pensable, mais qui n'est nullement dogmatique et qui ne permet nullement de prévoir l'avenir.

J'entends par là que, si l'on dit que, d'une part, les moyens techniques de produire déterminent la structure des classes et, à partir de la structure des classes, l'organisation de la politique, mais que, d'autre part, l'organisation de la politique peut réagir sur la structure des classes et sur les machines, on est dans le cadre d'une doctrine marxiste parfaitement compréhensible, raisonnable, mais qui se borne à dire des platitudes, à savoir que les différents facteurs de la société réagissent les uns sur les autres. Pour que ce soit phi-

losophiquement dogmatique, il faut un facteur décisif dont l'action soit telle que l'on puisse prévoir la succession des moments historiques. Or, dans le marxisme, selon les cas, selon que l'on prend une expression ou une autre expression, on est dans le cadre de l'action réciproque, tout à fait compréhensible mais qui ne permet aucune prévision rigoureuse, ou dans le cadre de la détermination par un facteur décisif, ce qui serait tout à fait intéressant mais est improbable.

Jetons un coup d'œil sur l'histoire pour voir que les différents éléments de la société agissent et réagissent indéfiniment les uns sur les autres. Engels avait trouvé une formule pour résoudre la difficulté, qui consistait à dire qu'en dernière analyse ce sont les facteurs matériels ou économiques qui l'emportent. L'ennui, c'est qu'on ne peut pas définir exactement ce qu'on entend par « en dernière analyse ».

Deuxième sorte d'équivoque : la relation entre l'infrastructure et la superstructure, ou le rapport entre les facteurs matériels et les facteurs idéels. Dans le cadre du marxisme, il est souvent difficile de savoir ce qu'on met dans l'infra et dans la superstructure. Il y a eu une intervention célèbre de Staline, il n'y a pas très longtemps, pour expliquer la place exacte de la langue dans les théories d'infra et de superstructure¹. Dans le cas de rapports entre facteurs matériels et facteurs idéels, l'expression ordinaire, dans les textes courants, c'est que l'idéologie est déterminée par les facteurs matériels, ou encore que la façon de penser est le reflet d'une situation. Je pense à une phrase de Marx dans *l'Introduction générale à la critique de l'économie politique*² où il dit : ce n'est pas la pensée qui détermine la réalité, c'est la pensée qui est déterminée par les conditions sociales, ou encore : la manière de penser des hommes de chaque groupe est déterminée par les situations sociales.

Là encore, la notion d'une détermination de la pensée par les facteurs matériels est, par excellence, une notion

1. Staline, *À propos du marxisme en linguistique*, Moscou, 1950.

2. 1857.

obscur. Si l'on veut dire que la façon de penser de chaque groupe social est influencée par sa situation, c'est vrai et c'est presque évident. Si l'on veut dire que chaque homme pense nécessairement d'une certaine façon en fonction de sa situation, c'est en toute rigueur impensable, car, dans cette hypothèse, il n'y aurait aucune possibilité de vérité et chaque pensée serait le reflet d'une situation. Bien plus, la théorie marxiste rencontrerait une difficulté extrême pour expliquer sa propre naissance, car la doctrine de Marx se donne pour la doctrine vraie du prolétariat, et Marx était tout sauf prolétaire. Il en résulte donc, par définition, qu'il est possible de ne pas être prolétaire et de penser la vérité du prolétariat, et que par conséquent il n'y a pas de détermination nécessaire d'une façon de penser par les situations sociales. Si l'on dit qu'il y a simplement incitation à une certaine façon de penser par le cadre social, c'est vrai et c'est banal. Si l'on dit qu'il y a détermination rigoureuse, ce serait très intéressant, mais c'est en toute rigueur impensable. Tout au moins, pour ne pas continuer plus loin, disons qu'il y a équivoque sur la forme propre de détermination des facteurs idéels par les facteurs matériels ou de la pensée par la situation sociale.

Troisième sorte d'équivoque : que signifie la notion de matérialisme ? Depuis Marx, les marxistes n'ont cessé de discuter sur la question de savoir dans quelle mesure le matérialisme historique impliquait une conception métaphysique matérialiste. Certains marxistes ont affirmé avec violence que le matérialisme historique, qui posait l'action prédominante de l'économie, n'avait rien à voir avec le matérialisme métaphysique selon lequel il n'y aurait qu'une seule réalité substantielle, la matière, la pensée étant simplement l'émanation de la matière. D'autres, en revanche, comme les bolcheviks, ont affirmé qu'il y avait un lien nécessaire entre le matérialisme métaphysique et le matérialisme historique, et il y a un livre entier de Lénine destiné à démontrer que, pour être un bon marxiste et un bon révolutionnaire, il faut être matérialiste¹.

1. Lénine, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, 1909.

Qu'en était-il de Marx ? Était-il matérialiste, au sens métaphysique du terme, dans sa jeunesse ? Certainement pas. Dans sa jeunesse, il était beaucoup trop marqué par Hegel pour pouvoir être appelé matérialiste. Il avait une certaine conception anthropologique dans laquelle l'activité, le travail de l'homme serait l'essentiel, mais il n'était certainement pas matérialiste au sens où les scientifiques modernes le sont. Si l'on prend l'*Anti-Dühring* d'Engels¹, on voit bien un effort pour repenser le matérialisme historique dans le cadre d'une philosophie matérialiste. Mais comment une philosophie peut-elle être simultanément une philosophie matérialiste et une philosophie dialectique ?

Je ne prétendrai pas définir en quelques minutes, rigoureusement, ce qu'on appelle dialectique, ce que les Grecs appelaient dialectique et ce que les marxistes appellent dialectique. À prendre les textes des marxistes, la dialectique est la théorie qui formule les lois de la pensée qui, dans une conception matérialiste, sont simultanément les lois de la réalité. Ce sont les lois d'une logique humaine qui correspond aux lois de la réalité elle-même. Est dialectique ou est considéré comme dialectique, dans les textes marxistes, d'une part le fait qu'il y ait action réciproque entre les faits ou entre les événements, d'autre part le fait que, à mesure qu'on s'élève de la réalité inorganique jusqu'à l'homme, on progresse de niveau à niveau dans la complexité, et qu'à chaque niveau de complexité il y a une structure différente du réel et des lois différentes du réel. Est considéré aussi comme dialectique essentiellement le fait qu'il y ait des contradictions et que ces contradictions se résolvent à un niveau supérieur.

Le mouvement dialectique, dans les conceptions vulgaires, c'est le mouvement qui se fait par thèse, antithèse, synthèse. C'est la contradiction des éléments, contradiction qui est féconde, qui est créatrice de mouvement et d'un mouvement qui tend à supprimer la contradiction elle-même.

Engels s'était amusé à rechercher, dans les différentes

1. Publié en 1878 sous le titre *M. E. Dühring bouleverse la science*, et regroupant trois séries d'articles parus l'année précédente dans *Vorwärts !*, organe du Parti social-démocrate.

structures du réel, des mouvements qui lui paraissaient l'équivalent de cette progression par contradiction. Dans les mathématiques, par exemple, la multiplication de nombres négatifs qui donnait un nombre positif lui paraissait le type même de la dialectique. Cela ne m'a jamais paru convaincant. Mais admettons qu'il y ait quelque chose de cet ordre, admettons même que, dans la réalité matérielle ou dans la réalité vivante, il y ait cette interaction d'éléments, cette contradiction entre les éléments et la progression par les contradictions : il n'en reste pas moins une difficulté fondamentale quand on arrive à l'ordre humain.

Une conception dialectique de l'histoire – au moins de type hégélien – suppose qu'il y ait une signification dans les totalités historiques. Hegel considérerait que chaque époque historique avait un sens, une unité. Et, pour lui, le mouvement historique allait des contradictions propres à chaque moment historique à l'avènement d'un moment historique supérieur qui supprimerait les contradictions. Par exemple, prenons un mouvement dialectique très simple : le communisme primitif, qui est nié, contredit par la propriété privée, avec la formation de classes ennemies, et qui a pour synthèse le communisme supérieur où se retrouvent à la fois le communisme primitif et les avantages apportés par la propriété privée, à savoir le développement des forces productives. Ou encore on peut dire que le capitalisme est la négation de l'organisation de la production féodale et que le socialisme, ou propriété collective, sera la négation de la propriété capitaliste et du régime capitaliste.

Ce qui est essentiel, dans une conception dialectique de l'histoire, c'est donc la possibilité de saisir les ensembles historiques comme des unités, de déterminer le sens de ces ensembles historiques et le fait que ces ensembles historiques se succèdent selon une loi intelligible. Le passage du capitalisme au socialisme serait intelligible en ce sens que le socialisme serait la négation du capitalisme ou encore serait une manière de surmonter les contradictions internes du capitalisme lui-même.

Nous en arrivons ainsi à ce qui est, me semble-t-il, l'équivoque majeure et probablement la plus intéressante de toute la philosophie marxiste : celle qui porte sur le carac-

tère propre du lien entre les différents moments historiques ou entre les phénomènes historiques. En effet, si nous allons dans le sens de la conception dialectique, la relation entre les moments historiques est essentiellement une relation intelligible. Dans les textes du jeune Marx, le socialisme était nécessaire au sens d'une nécessité rationnelle pour résoudre les contradictions du capitalisme et pour mettre fin aux aliénations humaines. L'histoire signifie quelque chose, le développement de l'histoire a un sens, et le passage d'un moment à un autre est compréhensible parce que chaque moment survient pour résoudre les contradictions du moment antérieur. Mais il n'en résulte pas encore que le moment suivant soit nécessaire au sens du déterminisme, nécessaire au sens d'inévitable. Or il y a dans le marxisme, dans toutes les versions du marxisme, une équivoque fondamentale entre deux notions : l'une, que le socialisme est nécessaire pour résoudre les contradictions du monde capitaliste, et l'autre, que le socialisme est nécessaire parce que le capitalisme amènera de lui-même et inévitablement le socialisme.

Certes, il n'y a pas de contradiction entre l'idée que le socialisme est intellectuellement ou rationnellement nécessaire pour mettre fin aux contradictions du capitalisme, et l'idée que le socialisme est inévitable parce que le capitalisme, en se détruisant lui-même, amènera fatalement le socialisme. Mais établir un lien entre ce qui est rationnellement nécessaire et ce qui, du point de vue du déterminisme, est inévitable est la forme propre de l'optimisme philosophique appliqué à l'histoire. Les marxistes ont beaucoup discuté sur la nature de ce lien. Certains d'entre eux, lorsque les choses ne tournaient pas comme ils le souhaitaient, se mettaient à envisager l'hypothèse où le socialisme aurait été rationnellement nécessaire mais non pas inévitable, ou encore où la révolution prolétarienne aurait été une hypothèse que l'histoire n'aurait pas réalisée. Si l'on veut voir la dernière version de cette interprétation, il faut prendre le livre de Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*¹, qui cite un

1. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.

certain nombre de pages de Trotski, du Trotski déçu à la fin de sa vie, qui écrivait que, si après la Deuxième Guerre mondiale le prolétariat ne prenait pas en main ses destinées et ne réalisait pas la révolution qui serait la préface de la suppression des classes et des nations et une étape vers le socialisme universel, il faudrait en conclure que l'hypothèse marxiste de la révolution socialiste résolvant les contradictions du capitalisme était une hypothèse que l'histoire démentirait ou que l'histoire ne serait pas en train de réaliser. Merleau-Ponty, qui veut croire au marxisme, en conclut que, si l'histoire ne réalise pas la révolution universelle, c'est l'histoire qui a tort. On pourrait aussi en conclure que c'est le marxisme qui a tort.

Quoi qu'il en soit, il y a, dans l'essence même du marxisme, une équivoque fondamentale entre les deux notions de révolution rationnellement nécessaire et de révolution inévitable.

Enfin, il y a une équivoque sur la relation entre le développement du capitalisme et l'avènement du socialisme. La formule la plus courante dans le marxisme, celle qui était considérée jadis comme la plus marxiste, posait que les institutions de la société future se préparent dans le sein de la société actuelle. Ce qui revenait à dire que la révolution socialiste devait intervenir au terme d'un long processus de développement du capitalisme, qu'elle n'était possible que si le capitalisme avait épuisé sa fonction qui était le développement des forces productives. Et il y a une phrase du jeune Marx que l'on cite souvent et qui est à peu près la suivante : si l'on faisait une révolution avant que les forces de production ne soient assez développées, alors toute la sale vieille cuisine recommencerait. Il y aurait donc, dans cette conception, l'idée essentielle que le socialisme ne peut être que le terme ultime d'un développement préparé par le capitalisme. Mais, naturellement, il y a un certain nombre de difficultés. Pour que cette hypothèse puisse devenir réalité, il faut que le capitalisme, par son développement spontané, aggrave les contradictions qui lui sont propres, c'est-à-dire qu'il rende le prolétariat de plus en plus révolutionnaire, que le fonctionnement du capitalisme soit de plus en plus difficile, de telle sorte que, au terme, tout soit

préparé dans les cadres de la société actuelle et que les virtualités révolutionnaires soient portées au maximum.

En somme, le schéma le plus simple du marxisme, du point de vue historique, est celui d'un capitalisme développant les forces de production, aggravant les contradictions entre les classes parce que le nombre des prolétaires s'accroîtrait et que leur misère augmenterait simultanément. Si le capitalisme pouvait simultanément accroître les forces de production et rendre la classe ouvrière plus révolutionnaire, le schéma historique du marxisme s'appliquerait facilement.

Mais, s'il se trouvait que le développement des forces de production n'aggrave pas la misère des prolétaires et ne rend pas les prolétaires plus révolutionnaires, alors il risquerait d'y avoir une contradiction, une difficulté fondamentale, qui est que le développement du capitalisme ne tendrait pas à créer les conditions de la révolution socialiste.

Cette question a été posée par les doctrinaires marxistes vers la fin du XIX^e siècle et au début de celui-ci. C'est la querelle de Bernstein et de Kautsky, la querelle du réformisme¹. Bernstein, observant un certain nombre de phénomènes de l'évolution capitaliste, avait conclu, avec beaucoup de prudence, qu'il ne semblait pas que le développement du capitalisme contribuât ni à aggraver la misère ouvrière, ni à supprimer la petite propriété dans l'agriculture, ni à pousser la concentration industrielle aussi loin qu'on le souhaitait. Par conséquent, il avait été amené à mettre en doute le schéma de l'évolution du capitalisme d'après lequel le capitalisme lui-même créerait les conditions nécessaires à la révolution. Bernstein, naturellement, avait été condamné par les congrès internationaux du parti socialiste et on avait maintenu la doctrine orthodoxe selon laquelle le capitalisme, de lui-même, créerait les conditions de la révolution socialiste. Mais il ne manquait pas de théoriciens marxistes pour mettre en doute cette affirmation et

1. Eduard Bernstein (1850-1932) et Karl Kautsky (1854-1938), tous deux militants au sein du Parti social-démocrate allemand. Mais Bernstein s'éleva contre les thèses marxistes de l'inéluctabilité de la crise générale du capitalisme et de la paupérisation absolue de la classe ouvrière, ce qui lui valut les critiques de Kautsky.

se demander s'il n'était pas nécessaire de provoquer la révolution sans attendre que les conditions en fussent données par l'évolution du capitalisme lui-même.

La deuxième occasion où la théorie a été mise en question, c'est la guerre. Lorsque la guerre a éclaté, les uns ont cru que les socialistes ne pouvaient pas empêcher la guerre et ne pouvaient pas non plus prendre position, dans chaque pays, contre la guerre, parce que le socialisme n'était pas encore au pouvoir et parce qu'il y avait une loi du développement du capitalisme qui l'emportait sur la volonté des hommes. D'autres ont cru qu'il fallait rompre absolument avec la société actuelle et profiter de l'occasion pour tenter la révolution.

Cette équivoque sur le rapport entre le devenir du capitalisme et le socialisme a une importance décisive, évidemment, parce qu'elle met en question la tactique que suivront les partis socialistes. Si l'on croit que le capitalisme lui-même conduit à la révolution socialiste, l'essentiel, pour les partis socialistes, est d'attendre le mûrissement de la société capitaliste pour faire la révolution, et on arrive à une attitude à la fois passive et réformiste. Telle était l'attitude de la social-démocratie allemande d'avant 1914 : une confiance totale dans le mouvement spontané ou dialectique de l'histoire, des réformes pour la classe ouvrière, sans grande tentative révolutionnaire. En revanche, si l'on croit que le capitalisme ne crée pas lui-même les conditions de la révolution, et si l'on est révolutionnaire, il faut tenter de les créer avant que l'histoire ne les crée. On sera donc invité à adopter non pas une attitude réformiste, confiante dans le déterminisme de l'histoire, mais une tactique activiste.

En toute hypothèse, la révolution, telle que la conçoivent Marx et les marxistes, représente une rupture dans le train de l'histoire humaine. Marx ne cesse de dire que la révolution marquera le saut du règne de la nécessité à celui de la liberté. La société post-révolutionnaire sera donc, par essence, quelque chose de différent de la société pré-révolutionnaire. Mais en même temps, Marx, en tant que philosophe, affirme que nous ne pouvons pas prévoir ce que sera la société post-révolutionnaire. Il n'a jamais dit en quoi

consisterait une société socialiste. Il y a des formules générales comme : l'administration des choses remplacera le gouvernement des personnes – ce qui est une formule saint-simonienne. Il a dit aussi que, dans la société future ou socialiste, la liberté de chacun sera la condition de la liberté de tous, ou que le développement de chacun sera la condition du développement de tous : formules abstraites qui ne constituent pas des descriptions de la société future. Marx, qui a toujours été un bon hégélien, a toujours répété qu'on ne pouvait pas savoir ce que serait la société socialiste parce que, dans le vrai hégélianisme, l'avenir est imprévisible. Ce qu'il savait, c'est que la révolution serait la négation de la société actuelle, la solution des contradictions de la société actuelle. Il y a un certain nombre de formules philosophiques dans les textes de jeunesse de Marx, telles que : la révolution sera la fin de la préhistoire, la révolution révélera le mystère de l'histoire humaine, la révolution créera la communauté humaine véritable. Ce sont là des descriptions philosophiques et non des descriptions concrètes.

Il en résulte qu'un vrai marxiste sait que la révolution est quelque chose d'essentiel, puisque c'est la fin de la préhistoire humaine, mais qu'il ne sait pas et affirme qu'on ne peut pas savoir ce que sera la société post-révolutionnaire. Ce n'est pas contradictoire sans doute, mais c'est logiquement un peu surprenant. C'est un peu surprenant, car, pour être sûr de la valeur absolue de la révolution, il faudrait pouvoir comparer la société post-révolutionnaire à la société pré-révolutionnaire, et on ne le pourra pas aussi longtemps qu'on n'aura pas fait la révolution.

*

Ces équivoques du marxisme sont, je le répète, une force, et elles sont une force parce que *le marxisme peut se penser à de multiples niveaux et comporte des versions infiniment nombreuses*. Il y a autant de versions du marxisme qu'il y a de doctrines philosophiques : un marxisme kantien, un marxisme hégélien, un marxisme heideggérien en Allemagne, un marxisme sartrien en France. Chaque fois qu'il y a une philosophie, on peut

repenser le marxisme. Les thèmes généraux du marxisme sont en effet très faciles et presque vulgaires, et comme, en toute rigueur philosophique, ils sont pleins d'équivoques, on peut toujours les repenser en fonction de chaque doctrine.

Si l'on veut simplifier, on peut dire qu'il y a un certain nombre d'alternatives fondamentales. Il y a un marxisme philosophique de type hégélien opposé à un marxisme matérialiste, scientiste. Il y a un marxisme critique qui indiquerait qu'il faut analyser les différentes sociétés en fonction de leur manière de produire, de leurs outils et de leur structure de classes, qui s'opposerait à un marxisme dogmatique qui indiquerait une espèce de dialectique rigide, prévue à l'avance, du développement historique. Et il y a enfin un marxisme déterministe, celui qui serait assuré de ce qu'est le mouvement historique, qui s'opposerait à un marxisme activiste qui voudrait essentiellement agir pour transformer l'histoire. La version du marxisme qui a réussi, la version du parti bolchevik, n'a intellectuellement aucun mérite particulier. Au contraire, c'est une des versions du marxisme les plus vulgaires et, philosophiquement, les moins intéressantes. La version du marxisme qui a réussi, dans les partis bolcheviks, est une version matérialiste au sens métaphysique du terme, mais, pour ne rien perdre, tout en étant strictement matérialistes, les bolcheviks veulent conserver le plus d'éléments possible de la version dialectique. Simultanément ils affirment le matérialisme, c'est-à-dire qu'il n'y a que la matière, l'esprit étant l'émanation de la matière, et veulent tout de même que les différents moments du devenir historique soient intelligibles dans leur totalité et dans leur succession. Autrement dit, ils conservent tous les avantages de la dialectique hégélienne, mais à l'intérieur d'une conception matérialiste.

En second lieu, le marxisme des bolcheviks est, en principe, strictement déterministe : il met l'accent sur les luttes de classes comme facteur essentiel, plus que sur les forces de production ou sur les techniques de production. Mais, tout en étant strictement déterministe et en insistant sur la lutte de classes, il est essentiellement activiste, c'est-à-dire qu'il met l'accent sur l'efficacité de l'action d'un petit nombre d'hommes, regroupés dans un parti.

Cette combinaison d'une philosophie matérialiste qui veut être dialectique et d'une philosophie déterministe qui veut être activiste, c'est un des marxismes possibles. Il ne vaut ni plus ni moins que beaucoup d'autres, mais ce n'est pas à cause de cette combinaison intellectuelle qu'il a réussi. Il a réussi parce que le parti bolchevik a apporté deux éléments nouveaux et deux éléments fondamentaux. Il a apporté, d'une part, une technique d'action qui est celle du parti, et il a apporté d'autre part et pour la première fois l'idée tout à fait claire qu'il ne fallait pas attendre, pour essayer de faire la révolution, le mûrissement du capitalisme. En d'autres termes, il a apporté l'idée que la révolution ne résulterait pas nécessairement du développement du capitalisme et, en tout cas, qu'il y avait possibilité de faire la révolution bien avant que les conditions envisagées par Marx, les conditions économiques, fussent réunies.

Je vais, très rapidement, dire quelques mots de ces deux éléments fondamentaux du bolchevisme qui ont apporté quelque chose de nouveau, d'original dans le développement de la doctrine.

Premier thème : la technique d'action et la conception du parti. La conception du parti est l'œuvre propre de Lénine, et cette conception se trouve exposée pour la première fois, en toute clarté, dans le livre de Lénine intitulé *Que faire ?* qui a paru en 1902. L'idée, très simple, est la suivante : le prolétariat est certainement la force historique décisive, mais le prolétariat n'est capable d'action efficace que s'il est organisé, s'il prend conscience de lui-même dans un parti. Pour que le parti soit efficace, il faut qu'il soit organisé d'une certaine façon et composé en grande partie de révolutionnaires professionnels, soumis à un comité central ayant une autorité quasi absolue.

Les deux idées sont : il faut des révolutionnaires professionnels et il faut une discipline rigoureuse dans le parti, l'autorité appartenant au comité central, seul capable d'organiser le mouvement révolutionnaire comme un état-major en campagne organise le mouvement d'une armée.

La doctrine du parti de Lénine, au moment où elle était exposée pour la première fois, a provoqué de multiples objections. D'abord, les objections des marxistes classiques

de l'Occident, qui n'y ont vu qu'une espèce de phénomène aberrant. Ils ont tous soutenu que cette conception d'un parti commandé d'en haut et formé de révolutionnaires professionnels s'expliquait par la nécessité de la lutte clandestine dans la Russie tsariste. Un de ceux qui l'ont critiquée avec le plus d'énergie était Trotski qui, à l'époque, n'appartenait pas au groupe bolchevik, mais pas non plus au groupe menchevik : il avait pris une position intermédiaire. Trotski a opposé à Lénine que la conception du parti de révolutionnaires professionnels, avec l'autorité absolue du comité central, comportait un risque extrême. Il a dit à Lénine : vous allez mettre le parti à la place du prolétariat, ensuite le comité central à la place du parti, et finalement le secrétaire général du comité central à la place du comité central, et vous aboutirez à la dictature d'un homme.

Il n'empêche que la conception du parti organisé, centralisé, de révolutionnaires professionnels s'est révélée une technique d'action incomparablement efficace.

Deuxième discussion, qui a joué un rôle considérable dans le parti bolchevik : c'était la discussion sur ce que serait la révolution russe. Tous les sociaux-démocrates, à la fin du siècle dernier ou au début de celui-ci, étaient convaincus qu'il y aurait en Russie une révolution. La grande difficulté était de savoir ce que serait cette révolution, et la discussion était essentielle parce qu'elle mettait en question ce que j'ai appelé tout à l'heure le schéma historique du marxisme. Si on prenait le schéma classique du marxisme pour arriver au socialisme, il fallait passer par le capitalisme. Par conséquent, comme le capitalisme en était seulement à ses débuts dans la Russie tsariste, la révolution qui s'annonçait devait être, d'après les conceptions ordinaires, une révolution bourgeoise et avoir pour fin de créer un régime de démocratie parlementaire. Les mencheviks étaient ceux qui disaient avec le plus d'énergie : la révolution qui va intervenir en Russie sera nécessairement une révolution bourgeoise. Ils ajoutaient que le prolétariat et le parti social-démocrate prendraient part à cette révolution, mais que le parti social-démocrate ne devait pas essayer de s'emparer du pouvoir, qu'il devait simplement pousser les bourgeois à faire leur révolution, rester dans l'opposition et

attendre que le mûrissement du capitalisme crée les conditions nécessaires à une révolution ouvrière qui dépasserait la révolution bourgeoise. Lénine avait une théorie différente. Lénine a d'ailleurs, sur ce point, changé plus ou moins d'opinion entre 1900 et 1910. Son idée directrice, au moins avant 1917, était que la révolution qui interviendrait en Russie serait une révolution bourgeoise quant à son contenu, mais pas nécessairement bourgeoise si l'on considérait les forces qui la réaliseraient. En somme, Lénine croyait que la révolution pouvait être faite par les prolétaires, mais pour créer un système de démocratie bourgeoise et non pas de démocratie socialiste, et il parlait de l'alliance ou de la coalition révolutionnaire de la paysannerie et du prolétariat pour réaliser la révolution bourgeoise en Russie.

L'opinion de Lénine s'opposait à celle de Trotski qui, à l'époque, avait la théorie suivante qu'il a appelée celle de la révolution permanente : la révolution qui s'opérerait en Russie commencerait par être une révolution bourgeoise. Mais, disait-il, il existe en Russie, dès maintenant, un prolétariat peu nombreux mais extrêmement concentré autour des grandes villes. L'existence de ce prolétariat crée la possibilité que le renversement du tsarisme s'accompagne de la prise du pouvoir par le parti prolétarien coalisé avec la paysannerie. Seulement, dans le marxisme, cette dernière n'a jamais de rôle dirigeant et par conséquent, c'est le prolétariat qui dirigera la paysannerie. Une fois au pouvoir, le prolétariat, sans rupture de continuité, par une révolution permanente, irait jusqu'au régime socialiste.

Trotski est le premier à avoir posé qu'on pouvait sauter l'étape de la démocratie bourgeoise parlementaire d'Occident. En dehors des sociaux-démocrates, les socialistes révolutionnaires, qui étaient des révolutionnaires de tradition russe, voulaient prendre appui sur la paysannerie et les vieilles institutions de la propriété collective. Eux, ils voulaient sauter l'étape de la révolution bourgeoise pour des raisons tout autres que celles de Trotski. Lénine ne croyait absolument pas à la théorie trotskiste de la révolution permanente. Selon lui, si le parti prolétarien voulait, par la révolution permanente, sauter l'étape de la révolution bourgeoise, le résultat, dans un pays qui n'était pas mûr, serait une très longue période de dictature.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que ce qui s'est passé a été la combinaison de la technique d'action du parti et de la conception trotskiste, selon laquelle une fois que le prolétariat, par l'intermédiaire du parti, s'est rendu maître de l'État, il est possible de sauter l'étape de la démocratie bourgeoise et d'aller directement du régime tsariste, pré-démocratique, pré-bourgeois, au régime socialiste sans solution de continuité et sans passage par la démocratie bourgeoise.

À partir de ce moment-là se trouvent créées les conditions de la pensée millénariste sous une forme simple. À partir du moment où l'on sait ce que c'est que l'action du prolétariat, à savoir l'action guidée par le parti, et où l'on sait ce que c'est que la révolution, c'est-à-dire la prise du pouvoir par le parti, les choses deviennent claires et on est enfin dans un système logique. Nous savons que la révolution vaut absolument. Nous savons du même coup que la prise du pouvoir par le parti qui est l'émanation du prolétariat vaut absolument. Si le but a une valeur absolue, il est logique d'employer tous les moyens, pacifiques ou violents, susceptibles de permettre d'atteindre ce but.

D'autre part, dans la théorie, le parti est l'émanation du prolétariat, et nous savons maintenant que la technique d'action du parti révolutionnaire est la seule qui permette au prolétariat de prendre le pouvoir, et donc d'atteindre le but qui vaut absolument. Il est logique de reconnaître une valeur absolue au parti puisqu'il permet seul d'atteindre un but qui, lui-même, vaut absolument. Puisque le parti vaut absolument, il est normal de reconnaître une valeur absolue à ce que fait et ce que dit le parti. La conception historique du marxisme comporte ainsi, comme toutes les conceptions historiques, une histoire sacrée et une histoire profane. Dans une conception chrétienne, l'histoire sacrée, c'est celle qui mène, à la fin des temps, à la rédemption. Dans le marxisme, l'histoire sacrée, c'est ce qui mène au triomphe du prolétariat, qui est en même temps la libération des hommes. Dans la conception social-démocrate, ce qui menait au triomphe de la révolution socialiste était ce que j'ai appelé le schéma historique, c'est-à-dire l'idée générale que le capitalisme, en se développant, aggrave les contradictions, aggrave la misère ouvrière, et par conséquent crée les conditions de la révolution. Lorsque Bernstein avait mis

en question le schéma historique du capitalisme, il avait été très logiquement condamné puisqu'il avait supprimé ce qui était le principe même de l'histoire sacrée, c'est-à-dire l'autodestruction spontanée du capitalisme. Mais maintenant, il n'y a plus de schéma historique. À partir du moment où l'exemple de la Russie a prouvé que le parti bolchevik peut prendre le pouvoir même lorsque le capitalisme n'est pas mûr, il n'y a plus de schéma historique qui puisse constituer le principe de l'histoire sacrée.

Dès lors, qu'est-ce que l'histoire sacrée dans la conception bolchevik ? C'est évidemment l'histoire du parti bolchevik lui-même, et le texte de l'histoire sacrée, c'est la version actuelle de l'histoire du parti bolchevik. Par conséquent ce qui est sacré dans la conception bolchevik, c'est tout ce que fait le parti. Or, ce que fait le parti est absolument imprévisible, parce que c'est une succession de mouvements tactiques déterminés par les circonstances et par la « dialectique », par la possibilité de passer d'une position à une autre. Dès lors, il est logique que la discipline orthodoxe s'applique à chaque démarche du parti bolchevik lui-même, que chaque décision tactique du parti bolchevik soit considérée comme valable absolument, puisque c'est la tactique qui mène au but valable absolument.

Il résulte de ce qui précède que, pour être orthodoxe dans le cadre de cette histoire sacrée, il faut se conformer à chaque démarche tactique et non plus seulement aux grandes lignes de la stratégie. Dans ces conditions, l'orthodoxie sera une chose qui ne se différenciera pas de la discipline absolue, parce que l'orthodoxie s'appliquera légitimement aux différentes démarches du parti. L'histoire sacrée sera l'histoire d'un parti dominé par des hommes, mais où les décisions des hommes auront nécessairement une valeur sacrée. Et, comme nous savons qu'il n'y a pas à attendre le mûrissement du capitalisme, nous savons en même temps que le parti devra logiquement essayer de prendre le pouvoir dans toutes les circonstances si telles ou telles données sont favorables.

Tout cela est d'une logique qui me paraît absolument incontestable et à laquelle on ne peut pas se refuser, à une condition et une seule : c'est que l'on admette le point de départ, c'est-à-dire que le parti est le prolétariat, d'abord le

prolétariat russe, puis le prolétariat mondial. Si l'on admet que le parti est le prolétariat et si l'on garde le cadre général de l'histoire marxiste, alors tout le développement logique que je viens de résumer est irrésistible.

Cela dit, on peut se demander : quel est le rapport entre ce millénarisme et ce qui se passe en réalité ? Eh bien, j'essaierai de montrer que cette façon de penser a été au moins un des éléments qui expliquent le développement du régime bolchevik à partir de la révolution jusqu'à aujourd'hui, et que, si l'on veut comprendre le mouvement, il faut se remettre dans l'esprit à la fois le schéma général du marxisme et les valeurs intellectuelles incluses dans le marxisme primitif, puis sa transformation en millénarisme tout à fait concret le jour où a été franchie l'étape décisive, c'est-à-dire la substitution du parti au prolétariat ou, pour ne pas être polémique, la conviction que le parti est l'incarnation même du prolétariat.

LES INSTITUTIONS DES « DÉMOCRATIES POPULAIRES »

Après avoir résumé la doctrine marxiste, puis l'idéologie bolchevik, je vais maintenant examiner les institutions caractéristiques des régimes désignés vulgairement par le terme de « démocraties populaires ». Autrement dit, je vais reprendre la méthode suivie à propos des démocraties pluralistes et essayer de voir non pas comment ces hommes pensent leur propre régime, mais comment se définit, du point de vue institutionnel, la démocratie populaire ou le régime soviétique. J'ajoute qu'il n'y a pas de difficultés fondamentales à le faire et que la question de préférence ou d'antipathie joue très peu, car les institutions caractéristiques de ces régimes sont connues. La manière dont elles fonctionnent prête à controverse, les avantages ou les inconvénients qui en résultent font l'objet de discussions passionnées, mais les institutions caractéristiques ne sont pas tellement discutées.

Puisque nous avons pris, comme idée originelle de la démocratie pluraliste, l'organisation pacifique de la compétition pour l'exercice du pouvoir, je dirai que ce qui paraît être au centre de la conception politique des démocraties populaires, c'est l'idée qu'un parti, et un seul, a le droit d'exister, ce qui a pour conséquence le monopole de l'activité politique pour lui-même et l'élimination des partis rivaux en tant qu'ils prétendraient se substituer au parti au pouvoir dans l'exercice de l'autorité.

Historiquement, il y a eu naturellement des phases différentes. La révolution a été faite par le parti bolche-

vik en coalition avec la fraction socialiste-révolutionnaire de gauche, mais les autres partis ont été progressivement éliminés. Dans la phase dite des démocraties populaires, il subsiste une certaine pluralité de partis, mais ces partis n'agissent qu'en commun, ne présentent de listes que communes, et il n'est pas discuté, me semble-t-il, par ceux qui en sont partisans, que, dans les régimes de démocratie populaire où subsistent formellement des partis multiples, les militants et les dirigeants du parti communiste ont toujours le dernier mot.

Par conséquent, je crois qu'on peut dire, sans soulever de controverses, que l'existence d'un seul parti est, d'opinion commune, une des caractéristiques du système de démocratie populaire ou du régime soviétique.

Il en résulte immédiatement que l'État soviétique, à la différence des États de démocratie pluraliste, se confond avec une certaine doctrine, ou qu'une doctrine politique a un monopole officiel. En particulier, c'en est fini des controverses politiques, caractéristiques de l'Occident, sur l'organisation la meilleure. L'État, du moment qu'il y a un parti unique, ne peut pas ne pas exiger, pour l'interprétation du monde qu'il diffuse, tout un ensemble de privilèges.

Naturellement, le degré d'imposition de cette doctrine unique peut varier selon les pays et selon les systèmes de parti unique. Mais tout système de parti unique entraîne logiquement le monopole idéologique pour le parti et, par conséquent, la mise au pas de la presse et des universités.

De plus, à partir du moment où il y a un parti unique, il en résulte, de manière presque nécessaire, que les rivalités pour l'exercice du pouvoir cessent d'être visibles en plein jour et de s'opérer selon des règles connues, perceptibles aux citoyens. La rivalité pour l'exercice du pouvoir, en France, comporte un caractère extraordinairement public, puisque non seulement on connaît les partis qui se disputent mais, en général, les rivalités à l'intérieur du ministère. Quand deux ministres ne sont pas d'accord, le lendemain matin toute la presse en parle. Lorsque tel vice-président du Conseil veut renverser son président du Conseil, tout le monde le sait, au

moins parmi les cinq cents ou mille personnes qui comptent politiquement dans la capitale. D'une façon ou d'une autre, dans tous les régimes occidentaux, il y a un caractère public de la rivalité pour l'exercice du pouvoir. En revanche, dès que l'on a un parti unique, les règles de promotion, les conditions de carrière et d'avancement, la bataille pour le pouvoir deviennent nécessairement mystérieuses. Pratiquement aucun parti unique, parmi ceux qui sont arrivés au gouvernement au xx^{e} siècle, n'a jamais accepté de règles électorales. Du moment qu'il n'y a pas de règles électorales, comment se fait la bataille pour l'exercice du pouvoir à l'intérieur du parti unique ? Par un mélange de batailles comparables à celles qui ont lieu à l'intérieur d'une bureaucratie et de batailles de conspiration. À l'intérieur des bureaucraties occidentales, il existe des règles de promotion fixées, mais, dès que l'on arrive aux échelons supérieurs, il n'y a plus de règles, c'est la faveur qui joue, qu'elle vienne des ministres ou des partis.

Lorsque le pouvoir est détenu par un parti unique, et que ce parti, globalement, se déclare détenteur du pouvoir, il ne peut plus y avoir de règles officielles pour déterminer qui sera le n° 1 dans le parti, pas plus que pour déterminer qui, dans ce parti, arrivera aux échelons supérieurs. La bataille pour les échelons supérieurs et la bataille pour le pouvoir supérieur, dans un parti unique, est une bataille sans règles fixées, une bataille non publique, dont on connaît mal les détails.

Certains observateurs, en Occident, chaque fois qu'il y a une épuration dans tel ou tel pays satellite, se croient obligés de dire que c'est la preuve d'une grande crise économique, morale ou politique. C'est une absurdité : les épurations, dans un régime de parti unique, sont un phénomène normal, un peu comparable à une crise ministérielle en France. En poussant un peu la comparaison, elles n'ont pas sensiblement plus d'importance et la comparaison est plus sérieuse qu'elle n'en a l'air.

Des hommes ne peuvent pas toujours être tous d'accord sur tout. C'est une naïveté de croire que le parti unique est un parti monolithique. Il y a nécessairement des ambitions personnelles qui se heurtent, des concep-

tions divergentes, des représentants d'intérêts ou d'administrations opposés. Or, il n'y a aucun mécanisme constitutionnel pour écarter les uns et promouvoir les autres. Cette promotion se fait de manière non prévisible et non publique, et quand on voit disparaître telle ou telle personnalité, c'est que tel ou tel clan l'a emporté sur tel ou tel autre.

J'ajoute que, dans le parti unique dominant, le système de la toute-puissance du parti aboutit à la toute-puissance du n° 1, c'est-à-dire que le parti unique a été obligé de créer l'homme unique qui est le détenteur de l'autorité suprême. Dans les pays satellites, il n'y a pas, au même degré, un n° 1 et une divinisation ou une exaltation du n° 1, mais il ne faut pas oublier que les pays d'Europe orientale sont évidemment subordonnés au pays dominant, au pays créateur de la doctrine et du système, et que, par conséquent, le besoin qu'un homme détienne l'autorité suprême y est moins évident.

Enfin, tout système de parti unique qui comporte le monopole du pouvoir doit avoir en permanence un système de propagande à l'usage des masses, qui doit présenter un double caractère : cette propagande doit, d'une part, ouvrir une espèce de soupape de sécurité au mécontentement qui ne peut pas ne pas exister dans tous les pays du monde, quel que soit le régime, et, d'autre part, exalter le système dans son ensemble. Toute propagande d'un parti unique doit être évidemment une propagande en faveur du régime établi. Dans un régime de partis multiples, il y a *des* propagandes, et en particulier celles de ceux qui ne sont pas au pouvoir. Les partis qui ne sont pas au pouvoir, en régime de partis multiples, expliquent que tout va mal. Ils organisent donc de leur mieux le mécontentement des gouvernés pour accéder au gouvernement. Puisque, dans un système de parti unique, ce sont les détenteurs du pouvoir qui font la propagande et qui la font seuls, il serait tout à fait absurde qu'ils expliquent que tout va mal parce qu'ils sont au pouvoir. Ils doivent, par définition, expliquer que leur système est le meilleur puisqu'ils interdisent de le discuter. Mais, d'un autre côté, comme il ne peut pas ne pas y avoir de mécontentement, tout système de propagande, dans un

régime totalitaire, comporte non seulement l'exaltation du régime en tant que tel, mais aussi l'autocritique, qui est la soupape de sûreté à ce mécontentement, et les invectives contre les ennemis du régime qui sont évidemment nécessaires, en plus de la mauvaise exécution des subordonnés, pour assumer la responsabilité de ce qui va mal. Ce système est un système *ne varietur*, qui est logiquement lié au principe même du parti unique.

Naturellement, on pourra dire qu'il y a des systèmes très atténués de parti unique où le mécanisme ne joue pas à plein. C'est parfaitement vrai : dans un système d'autorité du type espagnol, il n'y a pas ou presque pas de parti unique. Mais le cas espagnol est un cas complètement différent qui n'entre pas dans la même catégorie sociologique. En revanche, quand on a eu de vrais régimes développés de parti unique, que ce soit le régime allemand ou le régime russe, on retrouve nécessairement ces traits distinctifs du système de propagande qui sont aussi logiquement liés au fait du parti unique que le phénomène d'instabilité est lié au système des partis multiples.

*

Je passe maintenant à un deuxième type d'institutions qui sont ou semblent caractéristiques des régimes de démocratie populaire et que nous connaissons tous également, mais dont je voudrais montrer uniquement le lien logique avec l'ensemble du système. Ces institutions comportent une *planification intégrale* caractérisée par l'effort énorme fait pour l'industrialisation, la subordination des industries de consommation ou industries légères et la collectivisation de l'agriculture.

Je ne donnerai aucun chiffre là-dessus. Rien n'est plus facile en effet que de donner des chiffres contradictoires dans le cas de l'Union soviétique. Si l'on voulait utiliser des statistiques, il faudrait parler longuement de l'organisation des statistiques soviétiques et de l'usage que l'on peut en faire, car, en dehors de cette étude systématique de la technique statistique de l'Union soviétique, tous les chiffres qu'on donne ne signifient rien. Je me bornerai

donc à donner des chiffres d'une simplicité extrême parce que ce sont les chiffres bruts.

Ces chiffres bruts montrent que la production de charbon est passée de 29 millions de tonnes en 1913 à environ 300 millions aujourd'hui, ce qui est évidemment considérable ; celle d'acier de 3 ou 4 millions de tonnes en 1913 à plus de 30 millions aujourd'hui. D'un autre côté, la production brute de l'industrie légère n'a probablement même pas doublé depuis le début des plans quinquennaux. Quant à la production agricole, si on est très optimiste sur l'interprétation des statistiques soviétiques, on peut penser qu'après la collectivisation de l'agriculture et des investissements énormes, l'augmentation des productions fondamentales est de l'ordre de 10 à 20 % par rapport à ce qu'elles étaient avant, et encore ! En ce qui concerne le bétail, au moment de la collectivisation, il y a eu une chute de plus de la moitié. Aujourd'hui, l'ordre de grandeur de ces productions doit être comparable à ce qu'il était avant les plans quinquennaux et, si l'on est très optimiste, on peut tabler sur une augmentation de 25 à 50 %. Ce sont à peu près les chiffres officiels, tels que tout le monde les donne, y compris les interprètes de l'Union soviétique elle-même.

En conséquence, si l'on tient compte de l'augmentation de la population, la masse d'objets de consommation mis à la disposition de la population russe a peu augmenté, par tête, au cours de la période de trente années qui s'est écoulée, cependant que l'industrie lourde était multipliée dans une proportion comprise entre 6 ou 7 et 12. L'augmentation de l'industrie lourde et la quasi-stagnation de la production de biens de consommation sont des faits qui ne prêtent pas au doute : l'ordre de grandeur du décalage entre l'industrie lourde et l'industrie légère, d'une part, l'industrie lourde et l'agriculture, d'autre part, est énorme et sans précédent dans les pays occidentaux capitalistes, sans précédent également en Russie.

En effet, si l'on s'amuse à faire une chose qui est, en somme, intéressante, bien qu'on ne la fasse jamais, qui est de considérer le développement de l'industrialisation en Russie dans les vingt années qui ont précédé 1913,

on constate que ce développement a été rapide. Ce qui ne prête pas au doute, c'est que le développement de l'industrie, en Russie, se faisait, avant 1913, dans une proportion, entre l'industrie lourde et l'industrie légère, comparable à celle de tous les pays occidentaux capitalistes, alors que, depuis que l'industrialisation se fait selon les techniques soviétiques, le décalage entre le rythme d'augmentation de l'industrie lourde et le rythme d'augmentation de l'industrie légère s'élargit.

Maintenant, ces faits étant uniformément admis, quelle en est la signification ? Il y aurait une première chose à dire qui serait que cela n'a pas de rapport avec l'essentiel du régime de type soviétique : ce serait uniquement le résultat du retard des différents pays dans lesquels ce régime s'est établi. L'accent mis sur l'industrie lourde et le retard du développement des productions de biens de consommation tiendraient au fait que le régime s'est établi d'abord dans les pays où le capitalisme n'était pas développé. Si on admet cette première proposition ou explication, on aboutira à une première formule qui n'a aucune prétention à l'originalité, mais qui, du point de vue de la doctrine, a un certain intérêt. Si tous ces pays ont été caractérisés jusqu'à présent par les efforts d'industrialisation, il en résulte que le régime a été, historiquement, le substitut et non pas l'héritier du capitalisme. L'idée est banale, mais, je le répète, importante, car, dans la doctrine marxiste, le socialisme était l'héritier du capitalisme, et c'était le capitalisme qui était chargé de développer les forces productives. Ce qui s'est passé est tout différent : ces régimes ont joué le rôle du capitalisme en ce sens qu'ils ont développé, et développé très rapidement, les forces productives.

Est-ce un accident ? Non, à mon avis, c'est une nécessité. C'est une nécessité parce que le régime s'est établi au nom d'une critique du capitalisme, en dénonçant l'exploitation des masses populaires et en annonçant les possibilités indéfinies de production qui seraient liées au socialisme. Toute l'idéologie socialiste est une idéologie de l'abondance. Le socialisme annonce que l'inégalité, l'injustice, la pauvreté sont le résultat du système capitaliste. Il arrive au pouvoir dans un pays où l'indus-

trie n'est pas développée. Comme il annonce l'abondance, il faut qu'il en crée les conditions, et en créer les conditions, c'est faire ce que le capitalisme a fait dans les siècles précédents et continue à faire, c'est-à-dire créer l'industrie, investir beaucoup. Mais, pour investir beaucoup, il faut épargner beaucoup : d'où ce résultat que le socialisme, arrivant au pouvoir dans un pays de capitalisme non développé, est obligé, au nom de sa doctrine de l'abondance, d'imposer d'abord un système d'épargne forcée et de le pousser le plus loin possible en vue du développement des forces de production.

Ce qui est frappant, c'est que le système a poussé l'épargne, le développement des industries et le sacrifice de la consommation actuelle à la consommation future beaucoup plus loin qu'un régime capitaliste. Le capitalisme a fait la même chose dans tous les pays, et il y a beaucoup d'hypocrisie à dénoncer l'épargne forcée et l'industrialisation, en régime soviétique, comme le résultat de la méchanceté intrinsèque des bolcheviks. Ceux-ci ont fait ce que le capitalisme a fait partout, mais ils l'ont fait plus vite, en poussant les choses plus loin et en employant des procédés différents. Si c'est là une des significations du régime, on comprend du même coup le phénomène qui, par rapport au marxisme classique, paraît aberrant, c'est-à-dire que la prise du pouvoir réussisse d'autant mieux que le pays est moins capitaliste.

Le deuxième aspect, l'aspect de la collectivisation, est également essentiel. Il y avait des raisons techniques et parfaitement rationnelles pour faire la collectivisation. La raison principale, c'est qu'en 1928, au moment où ont commencé les plans quinquennaux, la paysannerie russe vivait mieux qu'elle ne vivait en 1913 et mieux qu'elle n'a jamais vécu depuis, parce que, sous un régime de propriété privée, les paysans ont la possibilité de consommer une plus grande partie de leurs récoltes. Comme ils consomment une plus grande partie de leurs récoltes, il en reste moins à commercialiser ; le ravitaillement des villes devient plus difficile. Le volume des récoltes, vers 1928, était supérieur à ce qu'il avait jamais été auparavant, mais la portion commercialisée était plus réduite. Au moment où le régime a voulu faire de grands

plans d'industrialisation, il était logique de collectiviser l'agriculture, non pas parce que cette collectivisation amènerait immédiatement un développement de la production, mais pour développer la portion de la récolte commercialisée, portion soustraite aux paysans à destination des villes. En effet, avant 1928, la portion commercialisée pouvait être de l'ordre de 15 à 20 % au maximum ; juste avant la Deuxième Guerre, elle atteignait 34 % d'après des chiffres à peu près officiels, parce qu'en matière de chiffres, on peut toujours discuter.

Outre cette raison technique tenant au programme d'industrialisation, la collectivisation de l'agriculture était évidemment liée à la doctrine elle-même. Puisque, d'après la doctrine marxiste et toutes ses interprétations, la propriété privée est l'origine même de toutes les aliénations, la propriété privée paysanne marquait une limite, une atteinte à la doctrine. Lénine et tous les autres avaient dit que la propriété paysanne recréait et perpétuait le capitalisme, de sorte que la volonté de collectivisation était liée simultanément à des raisons techniques et à des raisons de doctrine.

Ce qui est frappant, et ce qui est instructif pour l'essence même de ce régime, c'est la violence des procédés qui ont été employés. Je peux aujourd'hui parler de cette question sans avoir l'air de verser dans la polémique puisque la destruction d'une grande partie du bétail par les paysans au moment de la collectivisation est aujourd'hui admise par les livres officiels du régime et ne prête pas à discussion. D'autre part, la lutte menée contre les paysans est aujourd'hui reconnue officiellement, puisque, dans une fameuse conversation avec Churchill, Staline a déclaré que la bataille contre les Allemands n'était rien à côté de la vraie grande bataille qu'il avait livrée contre les paysans russes. Dans ces conditions, je crois que l'on peut admettre comme un fait qui ne prête pas à contestation que la collectivisation de l'agriculture, qui était une proposition doctrinalement et techniquement concevable, a été menée par des procédés d'une extraordinaire violence qui sont révélateurs d'un fait qui me paraît essentiel : c'est qu'un régime de parti unique donne aux détenteurs du pouvoir une auto-

rité non comparable à celle que possèdent les détenteurs du pouvoir dans un système de démocratie pluraliste.

On pourrait dire encore que tout régime politique se définit par la marge d'action des gouvernants. Lorsqu'un parti unique est détenteur de l'État, il peut faire des choses qu'on n'aurait pas cru possible de faire, comme par exemple de changer en quelques années la structure quasi séculaire de la campagne russe, et d'imposer la collectivisation à des millions de paysans. Cette capacité d'action n'est presque limitée par rien. Je dis « presque » parce qu'il doit y avoir certainement des limites qui sont des limites psychologiques, mais, en fait, les détenteurs du pouvoir, dans un régime de parti unique, sont plus libres, par rapport aux gouvernés, que tous les gouvernements connus.

Il faut dire encore un mot d'une institution caractéristique du régime : la suppression de tous les groupes indépendants ou de tous les groupes intermédiaires.

La planification de type soviétique ne suppose pas seulement la propriété collective de l'ensemble de l'industrie et la collectivisation de l'agriculture avec une propriété privée réduite aux lopins individuels des paysans. Elle suppose aussi la collectivisation ou l'étatisation de tous les systèmes de distribution et, par suite, la disparition presque complète de tous ceux qui, dans les sociétés occidentales, représentent ce qu'on appelle les groupes intermédiaires : petits entrepreneurs, petits commerçants, professions libérales. Tous ceux qui sont relativement indépendants dans une structure sociale occidentale sont étatisés et disparaissent en tant que groupes indépendants. Il en résulte une espèce d'absorption de la société par l'État ou de non-distinction entre société et État. Les institutions d'État, à la limite, se confondent avec les institutions sociales.

*

Enfin, troisième point caractéristique de ces institutions : ce système comporte nécessairement *la reconstitution d'un ordre social, c'est-à-dire d'une hiérarchie*. L'ordre social reconstitué, là encore, ne prête pas au

doute puisqu'il est admis. Un des éléments est l'inégalité de rétribution d'ailleurs soulignée par la doctrine officielle : les prétentions à l'égalité sont, aujourd'hui, dénoncées comme « petites-bourgeoises », réactionnaires et quelquefois même comme contre-révolutionnaires. L'inégalité économique, comparée à l'inégalité occidentale, est d'un type différent. Cette inégalité, dans le système soviétique, est liée à la fonction et non pas à la personne : c'est une inégalité de revenu et non pas de capital. Il n'y a presque pas de possibilité d'inégalité importante de capital, en Union soviétique, puisqu'il n'y a pas reconstitution du capital privé dans une mesure importante.

Je prendrai un exemple très simple. On sait que le chef d'entreprise, en Union soviétique, a un grand nombre de facilités qui rendent son existence comparable à celle d'un entrepreneur occidental : il peut avoir une villa, une voiture, un revenu important et même quelque chose de plus. Il y a, dans chaque entreprise, un fonds de primes de rendement à la productivité, constitué par les sommes données à l'entreprise lorsque les résultats obtenus sont supérieurs au Plan, ce que nous appellerions vulgairement profits, encore que le mécanisme en soit légèrement différent. Or, de ce fonds d'entreprise ou de ces primes, le chef d'entreprise reçoit une part considérable; mais ces profits ne vont au chef d'entreprise que dans la mesure où il reste chef d'entreprise. D'autre part, ni la villa, ni la voiture, ni rien, ne sont sa propriété privée. Par conséquent, les inégalités dans les façons de vivre sont comparables, peut-être un peu moins accentuées, aux inégalités occidentales, mais ce sont des inégalités de fonction.

Ce type d'inégalité est peut-être moins accentué que l'inégalité des sociétés occidentales. En effet, comme il n'y a pas de capital, on peut dire qu'il y a fort peu de revenu acquis sans travail, que l'inégalité est liée à la fonction et que, d'une certaine façon, elle est moins injuste que celle du capitalisme où un certain nombre d'individus profitent du revenu accumulé par leurs parents ou acquis au hasard des spéculations, en tout cas non gagné par leur travail. Nos sociétés occidentales

actuelles sont des sociétés complexes parce qu'elles combinent les deux sortes d'inégalité, l'inégalité de fonction et l'inégalité de type ancien due à l'accumulation privée du capital.

Quoi qu'il en soit, l'inégalité liée à la structure bureaucratique et à la hiérarchie bureaucratique de la société est une inégalité qui peut être considérable : la hiérarchie des salaires peut aller de 1 à 40. Mais elle est perpétuellement révocable en ce sens qu'on peut échouer et qu'elle ne peut pas aller aussi loin que l'inégalité due à l'accumulation privée du capital.

La question que l'on peut dès lors se poser est la suivante : est-ce qu'une société de cet ordre comporte la reconstitution de classes sociales ou non ?

Comme d'habitude, cela dépend du sens que l'on donne au mot « classe ». Si, en suivant Marx à la fin du *Capital*, on définit les classes par l'origine différente des revenus, la réponse est très simple : il n'y a pas de classes sociales en Union soviétique. Il n'y a pas de classes, puisque tous les revenus de tous les membres de la société ont la même origine qui est le revenu du travail, le salaire ou le traitement. Il y a naturellement, depuis qu'il y a des emprunts, quelques revenus des emprunts, mais cela ne va pas très loin et ne joue qu'un rôle tout à fait secondaire. D'autre part, si l'on a commencé, une fois pour toutes, à dire que l'origine du profit, c'est la plus-value au sens marxiste du terme, il est parfaitement clair qu'il n'y a pas de plus-value en Union soviétique. En un sens marxiste strict, il est parfaitement vrai de dire que la société soviétique ne comporte pas de classes au sens occidental du terme, puisqu'elle est homogène du point de vue de l'origine des revenus.

Mais si l'on prend le mot *classe* dans un autre sens, en distinguant les classes selon leur manière de vivre, selon le niveau des revenus et selon la distinction sociale ou morale entre les différents groupes, dans ce sens-là je pense qu'il y a des distinctions de classes en Union soviétique, mais des distinctions de classes infiniment plus simples que dans les sociétés occidentales. Il y a, au fond, la distinction qui était la plus classique dans la

plupart des sociétés historiquement connues, c'est-à-dire la distinction entre le groupe supérieur, celui qui exerce les fonctions dirigeantes, les exécutants moyens et les masses populaires, c'est-à-dire la distinction ternaire classique entre le haut, le milieu et le bas.

Ceci étant dit, dans un système de parti unique, jusqu'à quel point ces différents groupes ont-ils conscience de leurs différences ? Là-dessus, une étude de psychologie sociale serait nécessaire et les différentes interprétations sont naturellement légitimes. On peut se demander aussi dans quelle mesure il y a ou non lutte de classes dans une structure de cet ordre. Dans son dernier texte, le texte sur la linguistique, Staline a introduit l'idée qu'il pouvait y avoir des classes, mais des classes qui ne seraient pas ennemies.

La question de savoir dans quelle mesure, dans une telle société, il y a des classes ennemies ou non ennemies ne comporte pas de réponse scientifique, mais seulement des réponses partisans. Elle ne comporte pas de réponse scientifique parce que, partout où les luttes n'ont pas le droit de s'exprimer à ciel ouvert, on peut indifféremment, selon ses sentiments, en nier ou au contraire en affirmer l'existence. Le fait est que, dans une société de ce type, les rivalités pour la distribution du revenu national ne sont pas connues. En France, il y a évidemment des batailles de groupes ou de classes, parce que la distribution du revenu national et le niveau des rémunérations de chaque profession sont l'objet de contestations indéfinies : on se bat pour la distribution du revenu national, on se bat pour la conception la meilleure de la société à ciel ouvert, et il est donc parfaitement vrai de dire, au sens large, qu'il y a des classes et des classes rivales. Au contraire, si l'on élimine la lutte pour la distribution du revenu national en interdisant de donner à cette lutte un caractère public, si l'on élimine en somme la lutte pour l'organisation la meilleure de la société, il ne reste plus de lutte visible entre les groupes sociaux et l'on peut donc, à volonté, déclarer qu'il n'y en a pas parce que les classes sont réconciliées, ou déclarer qu'il n'y en a pas parce qu'on ne les laisse pas s'exprimer. Si les classes ou les groupes pouvaient s'exprimer, ils

auraient la même tendance à se battre pour la distribution du revenu national dans un système de ce type, que dans tout autre type de société. Il est probable que, si l'on demandait aux gens ce qu'ils en pensent, ils choisiraient de se sacrifier moins pour les générations futures et, par conséquent, souhaiteraient que l'épargne forcée et l'industrialisation soient poussées moins loin et moins vite. C'est probable, mais non démontrable.

La dernière question liée aux classes est de savoir si les groupes dirigeants comportent des rivalités. Là, à nouveau, on ne peut indiquer que des interprétations possibles parce que le jugement scientifique est à peu près impossible ou exigerait des discussions beaucoup trop longues.

À l'intérieur de l'élite dirigeante, il y a des groupes plus ou moins distincts, essentiellement les deux groupes dont on parle toujours et qui sont les membres du parti, d'une part, les techniciens ou les dirigeants de l'industrie, de l'autre. On peut ajouter aussi, probablement, les chefs de l'armée. Sur quoi tout le monde explique qu'il y a une lutte sourde, en profondeur, qui se déroule entre, d'un côté, les dirigeants, les techniciens, ceux que l'on appelle aujourd'hui, dans le style de Burnham, les *managers*¹, et, de l'autre côté, les membres du parti communiste.

Personnellement, je ne sais pas si ces groupes existent. Je pense que cette lutte est toujours aussi logique que la rivalité des groupes pour la distribution du revenu national, mais je ne crois pas qu'elle prenne une forme organisée et aussi nette qu'on le dit. Beaucoup de membres du parti communiste sont eux-mêmes des techniciens et beaucoup de techniciens entrent dans le parti communiste, qui a tout intérêt à s'assurer la participation directe des gens qui font marcher la société. D'autre part, si le parti est organisé, au moins jusqu'à un certain degré, les techniciens ne le sont pas. Qu'il y ait, à l'intérieur de

1. James Burnham, *Managerial Revolution*, New York, John Day, 1941, trad. fr. : *L'Ère des organisateurs*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1947.

telle ou telle entreprise, tension entre le chef d'entreprise et le représentant du parti, ou tension entre le chef d'entreprise, le représentant du parti et le représentant de la police, cela me paraît extrêmement probable. C'est une tension qui existe dans toute organisation humaine où il y a deux ou trois centres de pouvoir distincts. Mais qu'il y ait bataille organisée ou rivalité permanente entre un groupe et l'autre groupe me paraît improbable, étant donné l'inorganisation d'un des groupes sur deux. Les techniciens ne sont pas et ne peuvent pas être organisés parce que – et, ici, j'arrive au dernier thème de la structure typique de cette société – le pouvoir est concentré en haut et concentré dans l'État avec le minimum de jeu laissé aux groupes indépendants.

La société soviétique est une société de type homogène et une société où aucun centre de pouvoir ne peut se former qui soit distinct du groupe central : d'abord parce que tout le monde dépend de l'État, parce que personne n'a de revenu qu'en raison de sa fonction, que garder sa fonction est une condition de survie et qu'il ne peut pas y avoir d'indépendants vis-à-vis de l'État ; et, d'autre part, parce que, aussi bien politiquement qu'économiquement, tout le pouvoir est concentré au centre.

Cette description, qui est inévitablement et volontairement banale, a eu uniquement pour objectif de montrer le développement logique de ce système à partir de l'idée de parti unique prenant le pouvoir au nom d'une doctrine marxiste dans un pays à capitalisme peu développé.

*

Cela dit, je passe à un autre thème dont je ne dirai aujourd'hui que quelques mots. *Comment le régime soviétique, tel que je viens de le décrire, se situe-t-il, d'une part, à l'intérieur de l'idéologie officielle du stalinisme et, d'autre part, à l'intérieur des différentes interprétations du marxisme ?*

Prenons d'abord la première question ; comment se situe ce type de régime dans l'idéologie officielle du stalinisme ? Il se situe assez simplement et l'interprétation historique est assez claire.

Premier point : l'idéologie marxiste-léniniste introduit, dans le schéma ancien du marxisme, une idée nouvelle, d'importance décisive, qui est celle-ci : il n'est pas nécessaire, pour faire la révolution, d'atteindre la maturation du capitalisme. Autrement dit, la révolution ne se produit pas nécessairement au terme du développement du capitalisme : elle dépend de l'action du parti communiste, lui-même représentant du prolétariat. D'autre part, la révolution se produit de préférence dans ce que Trotski ou Lénine appelait « le maillon le plus faible de la chaîne ». En d'autres termes, il faut considérer que le pays qui se prête le mieux à la révolution n'est pas le pays le plus avancé dans l'ordre capitaliste, mais celui qui, pour tels ou tels motifs, est le moins solide. Enfin, ce qui rend un pays propice à l'action révolutionnaire, c'est essentiellement un phénomène comme la guerre, et la guerre elle-même, dans la perspective marxiste-léniniste, est l'effet des contradictions du capitalisme. Le capitalisme porte la guerre, selon la formule de Jaurès, « comme la nuée porte l'orage ». Le capitalisme produit nécessairement la guerre, la guerre affaiblit le maillon le plus faible de la chaîne, et dans ce maillon le plus faible surgit la révolution, grâce à l'action du prolétariat et du parti communiste. À partir du moment où la révolution est faite, il est possible de créer le socialisme dans un seul pays ou, tout au moins, de créer un certain socialisme ou une certaine étape du socialisme. La phase actuelle de la société soviétique, d'après la doctrine, est la phase du socialisme et non pas celle du communisme. La phase du socialisme se caractérise par : à chacun selon ses œuvres, cependant que la phase finale, celle du communisme, se caractérisera par : à chacun selon ses besoins. Cela revient à dire que la phase socialiste justifie les inégalités et la proportionnalité entre les rétributions et l'efficacité du travail.

En même temps, comme nous sommes en pays socialiste, et comme le monde entier n'est pas socialiste, un certain nombre des espérances que l'on pouvait nourrir sur le régime socialiste ne sont pas encore réalisées. On sait qu'une des questions les plus importantes est celle du dépérissement de l'État : dans les doctrines classiques

de Marx et même de Lénine, l'État devait dépérir après la révolution. En effet, l'État est l'instrument de la domination d'une classe sur les autres classes. Il n'y a d'État que parce qu'il y a différence de classes, injustices, exploitation. Par conséquent, logiquement, le jour où il n'y a plus de classes, ni d'exploitation, ni d'injustice, l'État devrait disparaître, en même temps que les besoins auxquels il répondait.

Comment se fait-il que l'État n'ait pas encore dépéri ? La réponse officielle est extrêmement simple : pour qu'il puisse dépérir, il faut que le socialisme soit devenu universel. Aussi longtemps qu'il ne couvre pas la terre entière, aussi longtemps qu'il est limité à un État ou à un groupe d'États, non seulement il ne faut pas que l'État dépérisse, mais il faut qu'il soit renforcé au maximum. Là, les doctrines sont tout à fait claires : du moment que le socialisme n'est pas universel, l'espérance de dépérissement de l'État ne peut pas encore se réaliser. Le socialisme est possible en un seul pays, le communisme ne l'est pas. Le socialisme dans un seul pays, puisqu'il est obligé de se défendre, suppose la force de l'État. Ce raisonnement est concluant. La formule « aussi longtemps que le socialisme n'est pas universel, il a besoin d'un État fort » ne comporte pas de difficulté. Le point sur lequel il y a une difficulté, c'est la question de la liberté.

Est-ce que, dans le système de pensée soviétique, le régime, tel qu'il existe actuellement, est la liberté véritable ou est-ce la liberté de la phase de transition ? Là-dessus, les textes ne sont pas absolument clairs, parce qu'il est difficile de s'exprimer trop clairement. Il y a une première formule qui constitue une des interprétations et qui est le « aussi longtemps que l'ancien régime capitaliste n'est pas éliminé définitivement, aussi longtemps qu'il y a des contre-révolutionnaires, il ne doit pas y avoir de liberté pour les ennemis de la liberté... » C'est là une des premières interprétations de l'absence de certaines libertés en Union soviétique, à savoir que le socialisme n'est pas achevé, que le capitalisme n'a pas fini de mourir et qu'il faut bien que le prolétariat se batte et se batte impitoyablement contre ses ennemis.

Ce qui est plus compliqué, c'est de savoir si, en doctrine, le parti unique représente la liberté telle que la conçoit la doctrine ou une phase transitoire. Est-ce que, dans la phase finale, on aura le droit de mettre en discussion la doctrine ? Est-ce que, dans la phase finale, il y aura un parti unique ou non ? La réponse doctrinale, à mon avis, est la suivante : dans le régime final, la question ne se posera plus. La question de la discussion sur le meilleur régime ne se pose que parce que nous sommes dans la phase de lutte, parce que le capitalisme n'a pas été exterminé, qu'il reste encore des défenseurs de l'ancien régime et que, d'autre part, l'ancien régime existe encore à l'extérieur de la Russie. Mais si nous supposons l'humanité arrivée à la phase finale du communisme, la question de savoir s'il y aura ou non un parti unique, s'il y aura ou non liberté de discussion, ne se posera plus parce que, dans le système prophétique, l'achèvement de l'histoire représentera une rupture complète avec le train des sociétés humaines connues. Il n'y aura plus d'occasion de bataille, parce qu'il n'y aura plus de classes ennemies. Il n'y aura plus d'occasion de discussion sur les différents régimes parce que, dans une société où il n'y aura plus de classes ennemies, dans une société homogène, dans une société égalitaire, la liberté ira de soi et qu'il n'y aura plus de discussion sur ce qui, aujourd'hui, est objet de discussion.

Autrement dit, il y a un mélange, dans l'interprétation de la liberté, de l'argument selon lequel nous sommes dans la phase de lutte, ce qui conduit les représentants de l'avenir à se défendre contre les partisans du passé, et, d'autre part, de l'invocation de la conception proprement millénariste qui veut que, une fois arrivés à la phase finale, ces questions de liberté ou de parti unique ne se poseront plus.

En même temps, à l'heure présente, se pose encore une question qui est celle de la spontanéité des masses. La question de la spontanéité des masses joue, dans la doctrine, un rôle important, même chez les philosophes marxisants mais non orthodoxes, comme Merleau-Ponty. En effet, pour que ce système de pensée puisse être accepté logiquement, il faut que le parti soit réellement

l'expression du prolétariat et de ce qu'il a de meilleur. Pour conserver le schéma du prolétariat libérant l'humanité, il faut que le parti du prolétariat ne se contente pas de lui imposer des mots d'ordre, mais que, dans le régime tel qu'il fonctionne, le parti conserve le contact avec les masses, avec la spontanéité des masses, et il ne manque pas de belles expressions, dans la doctrine officielle, pour dire que le parti doit reprendre contact avec le prolétariat comme Antée avec la terre.

Un dernier mot pour finir : dans quelle mesure ce système de pensée est-il réfutable ? Il n'est pas plus réfutable qu'il n'est démontrable. Jusqu'à quel point les masses sont-elles spontanées ou manœuvrées par le parti ? On peut en discuter à perte de vue, mais à vrai dire je ne suis pas sûr que, en dehors d'une philosophie d'inspiration marxiste, cette question ait beaucoup de sens et donc d'intérêt¹.

1. On prolongera la réflexion en se reportant aux chapitres « Du marxisme au stalinisme » et « Expansion du stalinisme » des *Guerres en chaîne* (1951) reproduits in R. Aron, *Une histoire du xx^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996, pp. 174-204. On pourra également consulter « L'impact du marxisme au xx^e siècle », in M. Drachkovitch éd., *De Marx à Mao Tsé-Toung, Un siècle d'Internationale marxiste*, Paris, Calmann-Lévy, 1967, pp. 15-71

DÉMOCRATIE ET RÉVOLUTION

La conclusion curieuse à laquelle semblent aboutir les analyses conduites jusqu'ici, c'est que les notions de démocratie et de révolution sont antithétiques. C'est en apparence paradoxal, puisqu'on met toujours les deux mots ensemble, mais, si on y réfléchit, la démocratie est une chose et la révolution une chose à peu près opposée. La démocratie, telle que nous l'avons définie, et je l'ai définie en fonction de la réalité, c'est la pluralité des partis, la procédure électorale, c'est, par conséquent, l'acceptation de l'autre, l'acceptation de procédures lentes, car il faut du temps pour accorder des hommes qui ont des idées et des intérêts contradictoires. L'essence de la démocratie, c'est aussi que les décisions prises soient révocables, qu'un parti puisse défaire ce que l'autre a fait, et que, par conséquent, on accepte réciproquement les altérités tout en maintenant suffisamment de choses en commun pour que la cité puisse exister. Or, la révolution est très exactement le contraire et ne peut pas ne pas être le contraire : c'est le refus d'accepter l'autre en tant qu'il pense autrement que vous, c'est la rupture de la légalité. Alors que la démocratie est, par essence, la compétition pacifique en vue de l'exercice du pouvoir, la révolution, c'est la violence et, comme la violence a toujours besoin de justification, c'est la violence au nom d'un principe incarné dans un parti.

Lorsque le parti révolutionnaire actuel, qui est le parti communiste, dit qu'il incarne le prolétariat, il scandalise les démocrates, mais il n'aurait pas surpris les jacobins

qui n'ont jamais dit autre chose. L'incarnation du peuple, du prolétariat dans un parti est liée à l'essence de la révolution, au moins à celle du paroxysme révolutionnaire.

Je dis que c'est une conclusion surprenante, parce que les deux réalités sont si souvent rapprochées qu'elles ne peuvent pas être tout à fait contraires. Le rapprochement doit comporter quelque chose de vrai et je voudrais essayer d'aller un peu plus loin, de voir quelles sont les relations réciproques, dialectiques comme on dirait dans le jargon à la mode, de la démocratie et de la révolution.

*

Pourquoi met-on généralement ensemble démocratie et révolution ?

Parce que – première raison – en tant qu'idéologies la démocratie et la révolution appartiennent à un même ensemble ou à un même genre, parce que ces deux réalités sont également hostiles aux régimes politiques les plus courants qui sont les régimes fondés sur la tradition, les régimes qui peuvent se recommander soit du passé, soit de Dieu dans une version un peu supérieure, soit simplement de l'habitude dans une version un peu inférieure. La majorité des régimes politiques, dans l'histoire, ont été justifiés par une idéologie ou par une religion. Démocratie et révolution ont donc en commun le refus de la tradition en tant que telle, le refus que ce qui est fondé sur le passé doive durer parce que cela a été.

Du fait de cette proximité idéologique, du fait que la révolution et la démocratie appartiennent à un même genre, les deux termes sont également liés historiquement de multiples manières, et le lien le plus simple, le plus immédiatement apparent, c'est le lien originel. La démocratie, considérée comme le jeu des partis ou comme la compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir, peut être dite le contraire de la révolution. Mais il est assez difficile de faire naître une démocratie sinon par une révolution, et on le comprend assez aisément si l'on définit les deux termes par rapport aux termes tradi-

tionnels. Les sociétés, sauf les sociétés coloniales, ne commencent pas par l'organisation d'une belle Constitution. Certes, les États-Unis peuvent être dits avoir commencé par l'organisation d'une belle Constitution. En fait, les États-Unis ont eu leur révolution, qui a été la rupture avec la monarchie britannique, rupture qui a été l'équivalent des révolutions qu'ont pu connaître les pays européens. D'une façon plus générale, quand on part d'une société existante et conforme à la règle, c'est-à-dire traditionnelle, où la légitimité, pour parler le langage de Ferrero, est monarchique ou aristocratique, pour passer à la démocratie, c'est-à-dire à la rivalité pacifique pour l'exercice du pouvoir, une révolution est pratiquement inévitable. Il est rare en effet qu'un pouvoir établi consente de lui-même à s'amputer ou à se détruire. Il est rare qu'une monarchie accepte d'elle-même le pouvoir des représentants du peuple. On pourrait dire, à la rigueur, que le régime monarchique et aristocratique britannique est devenu démocratique sans révolution. Mais les Anglais ont, une fois, coupé le cou à un de leurs rois¹. C'était, il est vrai, quelque peu accidentel et ils l'ont regretté par la suite, mais ils n'en ont pas moins fait une révolution et ils l'ont faite à une époque différente de la France, à une époque où le problème fondamental était celui de la liberté religieuse et non pas politique, au XVII^e siècle. Probablement, la Révolution anglaise et le fait qu'une fois on avait tué le monarque ont contribué à rendre possible la démocratie, car la démocratie est, comme je l'ai appelé à plusieurs reprises, un régime non naturel : c'est un régime de société développée, où la société accepte que celui qui commande n'ait pas plus de qualités que celui qui obéit, ce qui est évidemment vrai mais d'une vérité difficile à faire accepter et qui rend le fonctionnement des sociétés beaucoup plus délicat.

1. Charles I^{er} (1600-1649) exécuté à Whitehall au terme d'une guerre civile qui opposa ses partisans (Cavaliers) à ceux du Parlement (Têtes rondes) emmenés par Cromwell.

Par conséquent, le fait qu'on commence la démocratie par une révolution est quelque chose de tout à fait normal, parce que, sortant d'un régime traditionaliste ou monarchiste, elle sort presque nécessairement d'une rupture avec l'ordre traditionnel des sociétés.

Or, la rupture implique la violence, et la violence peut difficilement coexister avec l'introduction des procédures électorales. Dans cette perspective, la démocratie serait l'apaisement ou le refroidissement, si l'on peut dire, de l'ardeur révolutionnaire. On commence par faire une révolution pour rompre avec la monarchie et la tradition et, au bout d'un temps plus ou moins long, une fois le préjugé monarchiste ou de légitimité monarchique effacé dans l'esprit des hommes, une fois introduite la légitimité démocratique, la procédure de la compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir peut s'établir progressivement.

Je pense aux livres de Guglielmo Ferrero et à ses théories de la légitimité. Pour lui, il y a eu deux Révolutions françaises. L'une équivalait à la diffusion d'un système plus achevé de représentation, à la participation de forces sociales nouvelles à l'exercice du pouvoir : c'était une révolution constructive, positive, amenant à la fois représentation et libertés. Puis, dit Ferrero, il y a eu une révolution négative, l'effondrement d'une légitimité ancienne, monarchique, qui a laissé un vide, et le vide a créé la peur, et la peur a créé la terreur, d'où les atrocités de la Révolution ! Naturellement, on peut distinguer ces deux formes de révolution. L'ennui, c'est que, pour introduire vraiment ce qu'il appelle la « révolution positive », il est douteux qu'on puisse éviter complètement ce qu'il appelle la « révolution négative ». Autrement dit, pour donner force à la représentation et aux libertés, il faut réduire le principe même de l'ancienne légitimité selon lequel le monarque a le pouvoir absolu et fixe lui-même les conseils qu'il prend. Pour introduire la révolution que Ferrero appelle « positive », il est difficile d'éviter le choc révolutionnaire, l'effondrement de la légitimité ancienne.

On pourrait dire, dans ce sens, que les trois grandes démocraties occidentales – l'Angleterre, la France, les

États-Unis – ont toutes les trois commencé par des révolutions, qu'elles ont toutes les trois eu à l'origine une révolution et fait un culte de cette révolution, en dépit de ce que l'on appelle les « horreurs » qui les accompagnaient. Il y a eu le culte de la révolution, de la guerre de libération américaine. Il y a eu un certain culte de la révolution en Angleterre, bien que, à la différence de ce qui s'est passé en France, on n'y ait pas conservé un bon souvenir du jacobin, de Cromwell qui avait poussé la révolution jusqu'au bout et exercé le pouvoir de manière despotique. En France, à partir de la III^e République, on a dit que la Révolution était « un bloc », ce qui est manifestement absurde.

*

On peut donc dire « de la révolution à la démocratie », dans la mesure où la démocratie se réclame, dans la majorité des cas, de la révolution comme d'un ancêtre. Faut-il dire maintenant, dans l'autre sens, « de la démocratie à la révolution » ? Est-ce que le système de compétition pacifique pour l'exercice du pouvoir que nous appelons démocratie a, en lui-même, des caractères tels que ce régime conduise à nouveau vers des révolutions ?

Premier point : pour que la démocratie ne dégénère pas en révolution, il y a une condition extrêmement difficile à remplir qui est d'assurer le respect de la légalité ou encore le respect, par l'ensemble de ceux qui prétendent au pouvoir, du caractère pacifique de la lutte.

Or, ceci est encore, historiquement, quelque chose d'anormal. Au fond, ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas, serais-je tenté de dire, qu'il y ait, dans un certain nombre de démocraties, des coups d'État militaires : ce qu'il faut expliquer, c'est pourquoi il n'y en a pas partout. Lorsque on a affaire à un régime qui dit : « Je fixe les règles selon lesquelles on arrive au pouvoir et vous devez respecter ces règles, car ce sont des règles électorales strictement pacifiques », il se trouve qu'il y a une catégorie d'hommes qui ont la capacité de ne pas respecter les règles du jeu, ceux qui détiennent les forces

armées. Les coups d'État militaires, il y en a tout de même un certain nombre et c'est la preuve que c'est tentant. Pourtant, si l'on prend les grands pays d'Occident, on constate qu'ils ont réussi à éliminer à peu près complètement l'éventualité de coups d'État militaires : en Angleterre, grâce au mauvais souvenir laissé par Cromwell, il n'y en a plus guère depuis quelques siècles ; aux États-Unis, il n'en est pas question ; en France, le seul dont on puisse parler est celui de Napoléon III, et encore ce n'est pas un coup d'État militaire à l'état pur, car Napoléon III n'était pas un militaire, il était président de la République et il s'agit plutôt d'un coup d'État fait par un civil s'appuyant sur l'armée que d'un coup d'État proprement militaire. En fait, ces coups d'État ont surtout été fréquents en Amérique du Sud et, actuellement, ils deviennent à la mode dans les pays du Proche-Orient.

Il est probable que la cause fondamentale de ce phénomène est la quasi-paralysie des régimes fondés sur les procédures électorales lorsque ces procédures électorales sont manipulées par des privilégiés, et des privilégiés disons « non progressistes » dans le style actuel, ou encore lorsque les grands propriétaires terriens se servent de la forme démocratique pour établir un régime strictement conservateur. Alors l'armée peut jouer un rôle et un rôle politique, pour deux ou trois raisons qui paraissent fondamentales.

La première raison, c'est que, lorsque l'armée est unie, lorsque son chef est populaire, elle a le moyen matériel de prendre le pouvoir. En second lieu, les officiers, dans ces pays, sont souvent recrutés dans d'autres classes sociales que la classe privilégiée : par exemple, les officiers des pays du Proche-Orient viennent très souvent de la petite bourgeoisie des villes ou des campagnes, et, par conséquent, ils partagent les aspirations sociales de ces classes non privilégiées. Enfin, les officiers sont souvent de formation et de tendance intellectuelles et ils éprouvent par conséquent un certain mépris pour une société plus particulièrement insatisfaisante que la plupart des sociétés existantes.

Si l'on tient compte de l'ensemble de ces phéno-

mènes, il devient compréhensible que, dans un certain nombre de pays dont j'ai esquissé rapidement le type, le coup d'État militaire soit à la fois un correctif et un obstacle au fonctionnement de la démocratie : un correctif en ce sens que ce peut être un facteur de transformation sociale lorsque les formes démocratiques sont manipulées dans le sens des intérêts conservateurs ; mais aussi un obstacle, parce que l'essence de la démocratie est violée ou n'est pas réalisée lorsque le bulletin de vote est complété ou rectifié par l'intervention des canons ou des tanks.

Le deuxième aspect du problème est celui-ci : même dans les pays où le coup d'État militaire est exclu, ou tout au moins n'est pas une possibilité ou une vraisemblance, le jeu de la démocratie peut ramener la tentation ou les virtualités révolutionnaires, et cela pour un ensemble de raisons. Les virtualités révolutionnaires reviennent d'elles-mêmes lorsque se trouve, dans un pays, une catégorie importante de gens qui sont par trop mécontents du régime et qui ont l'impression qu'ils ne peuvent rien attendre du système électoral.

Ainsi donc on trouvera, dans la plupart des démocraties occidentales, trois groupes d'hommes qui sont susceptibles d'être hostiles au système de la procédure électorale en tant que telle : les contre-révolutionnaires, c'est-à-dire les représentants des groupes traditionnels qui ont été écartés par l'introduction de la démocratie ; les révolutionnaires de droite, ceux qui réclament le rétablissement d'un régime fort pour donner à l'État la capacité d'agir ; et les révolutionnaires de gauche, ceux qui déclarent que le formalisme démocratique laisse intacte l'inégalité sociale, maintient en dehors de la communauté les classes non privilégiées, et que seule une révolution violente est susceptible de mettre fin à l'injustice existante.

La démocratie, même introduite et stabilisée dans un pays, comporte toujours plus ou moins des virtualités révolutionnaires, et ces virtualités se transforment en vraisemblance lorsqu'un certain nombre de conditions sont remplies, conditions d'ordre social ou d'ordre spirituel.

Les conditions d'ordre social sont : il faut qu'il y ait

des masses nombreuses, qui ont l'impression d'être traitées injustement par le système. Il faut encore que le système donne l'impression d'être incapable de résoudre les problèmes. D'autre part, il y a des conditions d'ordre spirituel ou politique, c'est-à-dire que cela dépend largement du respect ou du non-respect de la procédure démocratique en tant que telle. Cela dépend aussi de quelque chose de difficile à définir, qui est l'esprit révolutionnaire.

L'esprit révolutionnaire, c'est, très largement, l'esprit d'optimisme. Les vrais révolutionnaires sont des gens qui croient que, sinon tous, du moins la plupart des vices des sociétés existantes peuvent être guéris. Je ne dis pas du tout qu'ils aient tort d'y croire : je dis, en tant qu'observateur, que le scepticisme est un facteur de conservation. Les démocraties sceptiques sont moins menacées par la révolution que les démocraties où il y en a encore beaucoup de croyants. Les démocraties où la majorité des hommes vous disent : « Les choses ne changent pas, quels que soient les gens au pouvoir » – propos qu'on entend souvent en France – sont des démocraties que leur scepticisme politique rend peu menacées par la révolution. J'ajoute cependant cette réserve : cela est vrai jusqu'au moment où le scepticisme du grand nombre va tellement loin qu'il suffit d'une petite minorité véritablement fanatique pour bousculer la grande majorité qui ne croit pas. En politique, il n'y a jamais de proposition vraie qui n'appelle immédiatement un correctif.

Disons qu'une des conditions pour que le système de la procédure électorale soit balayé par la révolution, c'est évidemment qu'il y ait des croyants. Quand il y a des croyants, ils ne peuvent pas ne pas être irrités par la démocratie ou, tout au moins, par la majorité des démocraties, parce que les démocraties manifestent leurs défauts et dissimulent leurs vertus. Les vertus de la démocratie sont, avant tout, négatives, car les démocraties ont surtout la vertu de protéger des folies des autres régimes. Mais comme en démocratie on ne voit pas les folies des autres régimes, les vertus de la démocratie sont nécessairement peu visibles, cependant que ses défauts sont éclatants. Il n'y a qu'à regarder les journaux

chaque matin : la lenteur avec laquelle procède même une démocratie qui fonctionne bien, le temps qu'il faut pour obtenir une réforme sur laquelle tout le monde est d'accord et l'impossibilité de changer un certain nombre de phénomènes dont tout le monde sait qu'ils sont nuisibles ont de quoi exaspérer.

Cela dit, le fait est que, si l'esprit révolutionnaire a été fort, en Occident, dans beaucoup de pays, il n'est pas sûr aujourd'hui que ce soit encore le cas. Je conclurai donc sur ce point en disant que les démocraties sortent de la révolution et restent perpétuellement menacées par une révolution. Cela ne veut pas dire du tout qu'elles mènent nécessairement à la révolution, mais qu'il est de l'essence de la démocratie d'être un équilibre instable entre des forces contraires. L'idéal de la démocratie ne peut être que l'équilibre, ce qui est déjà un petit peu un idéal de sceptique, car c'est un idéal peut-être de sagesse, mais ce n'est pas un idéal de bien absolu. L'idéal de la démocratie, c'est que les diverses forces aux prises établissent une espèce d'équilibre, que les différents intérêts trouvent des compromis et que les choses évoluent lentement, en écartant les formes historiques dépassées, mais sans excès de violence ou de hâte.

*

Je voudrais maintenant dire quelques mots sur *l'opposition entre démocratie et révolution, considérée comme l'opposition de deux philosophies*, une philosophie optimiste et une philosophie pessimiste, encore que les deux expressions soient exagérées.

La démocratie, telle que je l'ai définie ici, se justifierait mieux par une philosophie relativement pessimiste de la politique que par une philosophie optimiste. J'entends par là que ce système de compétition pacifique tel qu'il fonctionne a surtout un mérite, une vertu, qui est de limiter les pouvoirs. Il limite les pouvoirs par les pouvoirs. Or, l'idée de limiter les pouvoirs est normalement fondée sur l'imperfection de la nature humaine. Elle est fondée sur une proposition simple : il est dange-

reux de donner à quelques hommes trop de pouvoirs, car normalement ils en abusent. Comme l'a dit un célèbre auteur anglais, « le pouvoir corrompt toujours et le pouvoir absolu corrompt absolument ». Je crois que cette formule pourrait être mise en exergue d'un traité sur la démocratie, telle du moins que je la comprends, c'est-à-dire fondée sur l'idée qu'il ne faut pas demander un régime parfait, car si l'on veut avoir un régime parfait, il faut donner à des hommes un pouvoir absolu pour le réaliser, et il est probable qu'une fois dotés d'un pouvoir absolu, ces hommes ne réaliseront pas un régime parfait, mais un régime sensiblement pire que les régimes imparfaits que nous connaissons.

La démocratie, système d'équilibre des pouvoirs, ne part pas nécessairement de l'idée que les hommes sont mauvais (pas plus que bons d'ailleurs) : ces formules radicales n'ont pas beaucoup de sens. Elle part de l'idée qu'il ne faut pas faire trop confiance aux hommes au pouvoir, qu'il faut se méfier de ceux qui commandent et qu'il ne faut pas les mettre en situation de tentation. Disons qu'ici on pourrait retrouver quelque chose de la philosophie d'Alain. La philosophie de la démocratie est une philosophie de la méfiance, du soupçon, de la critique, ou encore, une philosophie de l'équilibre : toutes ces expressions reviennent jusqu'à un certain point au même.

Faut-il en conclure que les philosophes de la démocratie ont été des pessimistes ? Il serait tout à fait faux de l'affirmer, car il y a eu des philosophes de la démocratie qui étaient des optimistes. Les philosophies de la démocratie de tendance anglo-saxonne allaient plutôt dans le sens que je viens d'indiquer, étaient plutôt des philosophies semi-pessimistes, tout au moins des philosophies qui ne voulaient pas faire une confiance excessive aux hommes. En revanche, il y a eu des philosophies optimistes de la démocratie. La question est simplement de savoir si ces philosophies optimistes, lorsqu'elles ont servi de principe à l'action, n'ont pas irrésistiblement amené la révolution plutôt que la démocratie.

Considérons par exemple la philosophie que Jean-

Jacques Rousseau expose dans le *Contrat social*. Pour dire les choses très simplement, Rousseau pensait que les hommes étaient bons par nature, mais qu'ils avaient été corrompus par la société. Tout au moins, c'est l'interprétation courante qui a été donnée de ses livres. Quand il écrivait le *Contrat social*, bien qu'il se soit abstenu de donner aucun conseil pratique sur ce qu'il fallait faire dans le royaume de France, la tendance générale de sa pensée était de marquer la souveraineté du peuple comme l'origine du pouvoir, de dire que tous les pouvoirs venaient du « contrat social » conclu par les individus entre eux, créateurs de la société, et il pensait que la volonté générale devait être la source de l'autorité. La volonté générale ne peut pas errer, dit Jean-Jacques Rousseau, en un sens d'ailleurs sur lequel les interprètes sont loin d'être d'accord. Mais, dans l'interprétation vulgaire, le principe du pouvoir, c'est la volonté générale, qui n'est pas la volonté de la majorité mais un principe supérieur qui ne peut pas se tromper et, par suite, a une autorité absolue.

Cette philosophie optimiste a été beaucoup plus la philosophie des révolutionnaires de la deuxième période – surtout la philosophie des révolutionnaires jacobins – que la philosophie des démocrates de la première période de la Révolution. Le système intellectuel de tous les vrais révolutionnaires est fondé sur deux idées : la pureté et l'élection. Un vrai parti révolutionnaire est un parti qui est ou se croit pur, qui veut recréer une société pure et qui, d'autre part, se croit d'une certaine façon élu pour remplir cette tâche humaine ou historique (peu importe l'adjectif). La philosophie de Jean-Jacques Rousseau se prête admirablement à cette interprétation par la pureté et par l'élection. Rousseau suggère en effet l'idée que, si on écarte les préjugés accumulés par le temps, si on efface les despotismes, on pourra recréer quelque chose qui serait une société authentiquement pure et bonne. Or, à partir du moment où intervient l'idée d'élection (au sens quasi religieux et non pas au sens de procédure électorale), intervient la logique de la pensée révolutionnaire : la constitution d'un groupe d'hommes chargé de remplir une mission historique.

Les trois grandes sectes révolutionnaires de l'Occident – les puritains, les jacobins et les bolcheviks – présentent à cet égard des similitudes étonnantes. L'élection avait un sens religieux chez les puritains. Partis de l'idée qu'ils revendiquaient la liberté religieuse contre l'oppression du pouvoir, ils ont glissé très rapidement à l'idée que, comme ils étaient les élus de Dieu, ils pouvaient imposer leur conception de la religion aux autres. Les jacobins se croyaient les élus du peuple, ou de la Révolution, peu importe. Quant aux bolcheviks, ils se voient comme les élus de l'Histoire. Dans les trois cas, l'arrivée au pouvoir marque le paroxysme révolutionnaire. Dans les trois cas, le système de pensée optimiste commence par l'affirmation que la secte ou le groupe d'hommes est l'incarnation de la liberté contre l'oppression. Parce qu'ils sont l'incarnation de la liberté, ils peuvent créer les conditions de la liberté, et par suite forcer les autres à être libres. Du même coup, ils ont tendance à considérer que telles ou telles institutions particulières sont l'origine de tout le mal et à concentrer leurs attaques contre tel ou tel principe du mal, qui, une fois écarté, laissera place à la société bonne. Mais comme, une fois ces institutions mauvaises écartées, les choses ne vont pas encore bien, il n'y a pas de raison que le processus révolutionnaire ne continue pas indéfiniment.

Dans cette perspective, on pourrait dire qu'une des origines possibles de ce qu'on appelle aujourd'hui le totalitarisme est précisément la philosophie optimiste révolutionnaire. Quel que soit le parti qui l'a incarnée, une telle philosophie suggère une vision manichéenne du monde – le bien et le mal –, la conviction qu'une fois qu'on aura écarté un mal déterminé – le despotisme, les préjugés, l'Église, le capitalisme, tout ce qu'on voudra –, le monde sera bon. D'autre part, le Bien se trouve incarné dans un petit groupe qui a charge de le réaliser et l'optimisme illimité n'est contradictoire ni avec la violence, ni avec l'accentuation des maux de la société existante.

Les révolutionnaires optimistes ou messianiques sont des gens qui croient à la possibilité de créer une société bonne, et que ce qu'il y a de mal dans la société est

imputable à telles ou telles institutions particulières qu'il suffit de supprimer pour avoir la société bonne. Les jacobins n'avaient pas une idée tellement précise de ce qui était l'origine du mal. Ils étaient optimistes, puisqu'ils croyaient à un certain ordre naturel et imaginaient assez facilement qu'après avoir écarté monarchie, despotisme et aristocratie, les choses s'arrangeraient d'elles-mêmes. Ils n'avaient pas beaucoup réfléchi aux inégalités économiques, mais, très vite, ils ont découvert que, dans l'ordre économique, il y avait un certain nombre de maux qu'il fallait éliminer. À cet égard, les bolcheviks ne seraient pas du tout caractéristiques de la Russie ou de l'Orient ou de quelque chose de cet ordre : ce sont, en réalité, historiquement et sans aucun doute, les arrière-neveux de Jean-Jacques Rousseau, les derniers descendants de l'optimisme révolutionnaire occidental. Et si les Occidentaux, aujourd'hui, ont une peur horrible de leurs descendants, c'est peut-être qu'ils ont perdu l'optimisme et qu'ils n'arrivent pas à croire qu'on puisse être aussi optimistes que l'étaient leurs aïeux il y a un siècle et demi.

Démocratie et révolution : ce petit jeu sur les deux mots nous a amenés à voir l'antithèse de deux philosophies. Mais il ne convient pas de prendre cette antithèse en un sens trop rigoureux. On peut parfaitement trouver, du côté des démocrates occidentaux, des philosophes optimistes et, du côté des démocrates orientaux, des pessimistes. Il va de soi qu'il y a, dans la doctrine bolchevik, des éléments de pessimisme, c'est-à-dire l'affirmation que les hommes du monde capitaliste sont à tel point corrompus qu'il faut une cure très radicale pour les rendre dignes de la société communiste future. N'oublions pas non plus qu'il y a dans les démocraties un élément d'optimisme. Dans les démocraties occidentales, du moment qu'on laisse jouer les procédures électorales, qu'on laisse la liberté aux hommes, un minimum d'optimisme est nécessaire : les hommes abandonnés à eux-mêmes ne se conduiront pas comme des fous, ou encore, les hommes, lorsqu'ils auront le droit de discuter, le feront raisonnablement. Il n'est pas sûr que cet optimisme sur la manière dont fonctionnent les procédures

démocratiques soit tellement répandu dans le monde occidental. Il devrait l'être, parce que c'est un élément nécessaire du système.

En d'autres termes, la philosophie idéale de la démocratie du type occidental, c'est la méfiance envers les hommes qui exercent le pouvoir, l'idée qu'il ne faut pas leur laisser une autorité illimitée. Mais c'est aussi, d'autre part, une certaine confiance dans le *common man*, comme disent les Américains, dans le fait que les hommes, lorsqu'ils auront le droit de discuter, de voter, se conduiront assez raisonnablement. Lorsqu'il ne reste plus cet élément minimum d'optimisme, il reste la version purement machiavélienne de la démocratie, selon laquelle la démocratie est un assez mauvais régime, mais un peu moins mauvais que les autres régimes possibles : justification de la démocratie tolérable dans une salle de cours, probablement, mais certainement détestable s'il s'agit de renforcer un régime, car on n'a jamais pu faire vivre un régime à plein quand on se contente de montrer que les autres sont pires. Le minimum qu'il faut donner aux hommes, c'est la conviction que le régime est, en tant que tel, assez bon.

*

Maintenant que nous avons opposé les deux termes « démocratie » et « révolution », historiquement, idéologiquement, philosophiquement, une dernière question se pose : *une société peut-elle rester indéfiniment révolutionnaire ?*

La question pourrait se formuler à peu près ainsi : la société soviétique est-elle destinée fatalement, elle aussi, à devenir démocratique ? Est-ce que les staliniens, eux aussi, deviendront plus faciles à vivre ? Ou encore, est-ce que la démocratie, c'est-à-dire l'acceptation du dialogue et des procédures électorales, est la conclusion inévitable, la conséquence dernière, fatale, d'un mouvement révolutionnaire, quel qu'il soit, dans le monde occidental ? Ou encore : est-ce qu'une société est possible qui, en tant que telle, refuse aux différents groupes le droit à l'existence, refuse par essence le dialogue sur ses principes et qui, par

conséquent, maintient cette exigence d'orthodoxie, cette prétention à l'élection historique ou métaphysique pour une durée indéfinie ?

La question est beaucoup moins simple à résoudre qu'on ne le croit, car, si l'on prend l'exemple de la Grande-Bretagne, des États-Unis ou de la France, il est vrai que le paroxysme révolutionnaire n'a été qu'une phase transitoire et que le retour à la normale a été marqué par l'introduction progressive à la fois des procédures électorales et des formes de libéralisme qui consistent à laisser aux différents groupes, aux différentes idées, le droit de s'exprimer. Mais, après tout, il y a eu beaucoup de sociétés, dans le passé, où ce droit au dialogue sur les questions fondamentales n'existait pas.

En effet, le droit au dialogue sur l'essence même de la société ou sur la destination de l'homme sur cette terre, le droit au dialogue sur le principe métaphysique et politique de l'État, n'est pas une chose évidente. Il peut paraître clair que la révolution doit conduire à la démocratie tant que nous restons dans le cadre des sociétés occidentales modernes où démocratie et révolution s'opposent simultanément au régime traditionaliste. Mais cette perspective n'est pas évidente, car peut-être assistons-nous, à partir d'une révolution, à la reconstitution de quelque chose qui est antérieur à la Révolution française et au monde politique moderne, c'est-à-dire à la reconstitution d'un régime proprement impérial où pouvoir temporel et pouvoir spirituel sont à nouveau confondus et où le pouvoir temporel à nouveau se justifie par une religion.

Je reviens donc à mon point de départ : démocratie et révolution nous paraissent du même côté parce que ce sont deux formes de la famille des politiques modernes, deux espèces de la négation du système traditionaliste. La grande question posée à propos d'un régime comme le régime bolchevik, c'est : est-ce qu'après tout le bolchevisme, étant au point d'arrivée du mouvement révolutionnaire occidental, n'a pas déjà franchi l'étape suivante où il reconstitue la justification idéologique et religieuse du pouvoir temporel lui-même ? Voilà, tout au moins, la

question que je veux poser et à laquelle je ne donnerai pas de réponse définitive, parce que, en vérité, je n'en sais rien. C'est une question qui dépasse de beaucoup ce que l'on peut traiter avec une probabilité d'être dans le vrai. C'est une question tellement vaste que tout ce que l'on peut faire, ce sont des commentaires sur ce thème.

J'ai souligné, à propos de la société soviétique, qu'il y a incontestablement établissement d'un nouvel ordre social et d'une nouvelle hiérarchie, acceptation de cette hiérarchie, et même tendance de cette hiérarchie à se stabiliser en ce sens que les privilégiés transmettent une partie de leurs privilèges à leurs enfants. D'un autre côté, il est également vrai que subsistent, dans la société soviétique, certains phénomènes qui ont l'air d'appartenir à quelque chose que l'on pourrait appeler la « révolution permanente ». La société russe traverse en effet une phase d'accumulation primitive comparable à celle de la première moitié du XIX^e siècle en Europe occidentale. Par conséquent, lorsqu'un certain nombre de privations sont rendues inévitables, pour justifier ces privations il faut une idéologie. D'autre part, le groupe qui a pris et gardé le pouvoir en Russie est un groupe révolutionnaire. Ce groupe révolutionnaire a une conception historique en vertu de laquelle la société bonne est non pas la création artificielle de quelques hommes, mais le terme d'un long processus historique qui conduit à la fois à l'accumulation des moyens de production et à la transformation des hommes corrompus par le capitalisme. Les espoirs des révolutionnaires bolcheviks avaient un caractère illimité : il est normal que ces espoirs ne soient pas immédiatement déçus, même s'ils ne sont pas immédiatement réalisés. Enfin, les circonstances ont fait que le mouvement révolutionnaire russe a gagné les pays étrangers : il a transféré ses institutions en Asie, dans une partie de l'Europe, de sorte que, à supposer même que l'ardeur révolutionnaire soit en train de s'apaiser en Russie, elle est inévitablement réaccélérée par le fait qu'elle a gagné les pays étrangers.

La philosophie bolchevik est une philosophie terriblement optimiste en ce sens qu'elle prétend transformer à la fois l'homme et la nature, et, comme elle se donne un temps illimité pour que cet optimisme soit confirmé, il

n'y a pas de raison qu'elle abandonne immédiatement ses espoirs. Par conséquent, le maintien de quelque chose comme une ardeur ou une violence révolutionnaire, en même temps que la société se stabilise, n'est pas réellement contradictoire.

Mais, quand on a dit tout cela, on a laissé intacte la vraie question qui est la suivante : la nature de la société créée par la révolution est-elle telle qu'une fois que la révolution cessera, on arrivera à la démocratie ? Ou bien est-ce que l'apaisement de la révolution conduira à quelque chose de tout à fait nouveau, tout au moins de nouveau par rapport aux sociétés occidentales, qui sera plutôt plus comparable à l'Empire romain qu'aux démocraties occidentales ? Est-ce que l'apaisement de la société révolutionnaire soviétique sera un système impérial avec la divinisation de l'empereur, ou un système parlementaire avec le prosaïsme des députés ? Naturellement, je pose la question sous sa forme la plus paradoxale, la plus excessive, mais ce que j'ai dans l'esprit est à peu près traduit par cette question.

Les éléments de la réponse sont : quelle est la structure sociale que crée la révolution ? C'est évidemment une structure sociale où il y a confusion entre société et État, où l'ensemble des activités qui, dans les sociétés occidentales, appartiennent à des groupes ou à des individus, sont assurées par l'État. Est-ce qu'une structure de cet ordre peut se contenter d'un État neutre et d'un État démocratique ? Un État démocratique, au sens occidental du mot, est nécessairement neutre. Si l'État démocratique avait une idéologie proprement dite, il s'opposerait aux idéologies de tel ou tel parti. Pour que le jeu des partis puisse se dérouler normalement, il faut que l'État soit neutre. Est-ce qu'un État qui englobe la société peut être un État neutre ? Peut-il se contenter d'être neutre ? Je pose la question.

Deuxième point : l'État et la société qui sont en train de naître dans la Russie soviétique comportent le développement d'une immense bureaucratie, économique, politique, idéologique, et, d'autre part, la puissance considérable des techniciens. Est-ce que le pouvoir des bureaucrates et des techniciens est, à la longue, compa-

tible avec le jeu des partis et l'exercice du pouvoir par des chefs de parti ?

Enfin, troisième question, et c'est la question essentielle : je crois de plus en plus que le problème fondamental de tous les régimes politiques et, je dirais, de toutes les sociétés, est le problème qu'Auguste Comte avait admirablement vu, c'est-à-dire le problème du rapport entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Une société suppose toujours une part de violence exercée sur les individus et une part de conviction communiquée aux individus. On ne peut pas gouverner les hommes sinon, d'une part, en les convainquant que l'ordre existant est bon, le seul possible, qu'il faut l'accepter, et, d'autre part, en laissant une certaine part à la force dans les interstices de la conviction.

À travers l'histoire, la forme normale par laquelle on a exercé cette action de conviction, c'était le pouvoir spirituel, car, *en dernière analyse, c'est l'idée que l'homme se fait de sa destination qui détermine l'attitude qu'il prend dans la vie, dans la société, dans la politique.* La relation la plus courante entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel a été une espèce de lien ou de support réciproque. Le phénomène étonnant du monde occidental est la séparation des deux. Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ont été plus distincts dans le monde occidental que dans aucune des grandes sociétés connues. Ce qui est le phénomène extraordinaire, tout au moins le phénomène intéressant d'aujourd'hui, c'est l'espèce de velléité de ramener à l'unité pouvoir temporel et pouvoir spirituel, ce qui, probablement, tient à des causes profondes.

Dans les sociétés occidentales où subsistent les religions de salut, ces religions sont distinctes du pouvoir temporel, mais leur action est, dans l'ensemble, conservatrice : les religions de salut indiquent aux hommes leur destination et les incitent plutôt à accepter les régimes existants qu'à être révolutionnaires. Il y a bien quelques révolutionnaires chrétiens-progressistes, mais ce sont des phénomènes marginaux qui ne jouent pas un grand rôle. Ce qui se passe dans la société soviétique, c'est que l'idéologie suprême, qui est l'idéologie politique révolu-

tionnaire, donne aux détenteurs du pouvoir une espèce de valeur sacrée. Naturellement, on peut dire que c'est simplement un phénomène de crise révolutionnaire. Après tout, Robespierre aussi aurait aimé être transformé en Grand Prêtre de la religion de la Raison. Il est possible que ce soit un phénomène tout à fait secondaire auquel nous attachons trop d'importance, un phénomène comparable à la tentation de tous les chefs révolutionnaires de se transfigurer eux-mêmes, et d'imiter les anciens souverains. Ainsi, Cromwell, qui n'a jamais voulu accepter le titre de roi, était de plus en plus transformé en roi par la pression des circonstances. On pourrait dire que, de la même façon, Staline est progressivement transformé en tsar simplement par la pression des circonstances, parce que le régime tsariste a disparu depuis peu de temps.

C'est une interprétation possible, optimiste, où il ne s'agirait que d'un phénomène transitoire sans portée considérable. Mais il y a une autre interprétation possible, tout au moins concevable, qui serait que, au fur et à mesure que les sociétés européennes industrielles deviennent davantage des sociétés bureaucratiques et étatiques, il y a une crise fondamentale de ces sociétés qui tient au fait qu'on ne peut pas tout faire faire à l'État, puis expliquer que l'État n'est rien. La cause du malaise qui est tellement visible dans le monde occidental, c'est que l'État se charge d'un nombre de plus en plus grand de fonctions et que, d'autre part, la tendance du jeu politique démocratique est de dévaloriser de plus en plus l'État en tant que tel. De là résultent nécessairement des contradictions : qu'un État soit limité, neutre et sans prestige spirituel est possible ; qu'un État illimité doive rester neutre et sans prestige est difficile.

Peut-être les bolcheviks ont-ils trouvé, là encore, une espèce de solution qui n'était pas celle qu'ils avaient conçue à l'avance, mais qui serait une solution de portée considérable : ils auraient trouvé, dans l'idéologie politique qui est terriblement à la mode aujourd'hui, un moyen de donner au pouvoir temporel une espèce de prestige spirituel en faisant de lui l'exécuteur de la providence historique. Dans ce sens-là, l'intérêt du phéno-

mène serait de nous faire concevoir une des solutions possibles de la contradiction entre le caractère quasi illimité de l'État et sa précarité en fait de prestige. Il y a une manière de refaire le prestige de l'État : c'est d'en faire l'exécuteur des hautes et des basses œuvres, de lui transférer en permanence l'élection par l'Histoire, ce qui était dans le passé simplement un phénomène accidentel du paroxysme révolutionnaire.

Est-ce que c'est cela ? À nouveau, je n'en sais absolument rien. Le moins qu'on puisse dire, c'est que des millions de gens se sentent tout à fait prêts à accepter que l'État conforme à leurs préférences prenne tout d'un coup une espèce de prestige sacré. Heureusement – ou malheureusement –, il y a encore beaucoup de forces résistant à cette confusion qui, sans aucun doute, renforcerait l'État, mais qui, vraisemblablement aussi, ruinerait ce que nous appelons les libertés.

CONCLUSION

**HISTOIRE ET CONCEPTION
DE L'HISTOIRE**

Je voudrais, pour conclure, présenter quelques considérations sur l'histoire et la conception de l'histoire.

J'ai déjà fait allusion à l'opposition entre optimistes et pessimistes, en me demandant qui sont les uns et les autres. En réalité, si l'on part de cette opposition et si l'on continue à considérer les notions de démocratie et de révolution, le problème est différent selon qu'il concerne la nature humaine ou la nature de l'histoire.

Si l'on prend la nature de l'histoire, il n'y a pas de doute : les révolutionnaires sont des optimistes à terme et des pessimistes au comptant, mais, l'essentiel étant le terme dernier, ils sont à coup sûr des optimistes en ce sens que les révolutionnaires d'aujourd'hui croient que l'histoire a un sens – le mot « sens » étant pris d'ailleurs dans une double acception, à la fois pour désigner une direction dans laquelle va le cours de l'histoire et aussi une signification humaine que le cours de l'histoire tend à réaliser.

Ce qui est aujourd'hui essentiel dans les ratiocinations philosophiques sur la politique, c'est évidemment cette conception de l'histoire en tant que signification. L'idée que l'histoire tend à une fin, que l'histoire a un sens, qu'à travers l'histoire l'homme accomplit sa nature ou son essence ou sa vocation, toutes ces idées ne présentent aucun caractère d'évidence et sont des idées relativement modernes. On sait que, pour les Grecs, ces idées auraient été à peine compréhensibles. Pour eux, l'histoire participait de l'imperfection des choses humaines et des

réalités sociales. Il y avait des cycles de régimes politiques, qui ont été expliqués aussi bien par Platon dans la *République* que par Aristote dans sa *Politique* et par Thucydide dans l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Ils pensaient donc qu'un régime démocratique se transforme, dégénère et donne naissance à un régime tyrannique. Ils pensaient aussi qu'une fois un cycle achevé, un autre cycle recommence. Ce qui était pour eux le Bien et l'Immuable, c'étaient les idées ou l'ordre du cosmos. L'idée que l'histoire humaine pût aboutir à un état de la société qui donnerait le sens de toute l'aventure et qui aurait en lui-même une sorte de perfection était une idée qui ne leur venait pas.

Cette idée que l'histoire constitue une signification est évidemment d'origine chrétienne : c'est avec la religion chrétienne que sont arrivés les thèmes fondamentaux de toute la philosophie de l'histoire. Avec le christianisme, il y a eu un début : Dieu a créé le monde, à un certain moment du temps il a envoyé son fils pour sauver les hommes, ce qui établit une coupure de l'histoire entre avant et après l'arrivée du Christ. Enfin il y a une fin de l'histoire qui sera le retour du Christ ou le Jugement dernier, quelle que soit la forme exacte sous laquelle est conçue cette fin. Du même coup, la réalité est, en tant que telle, essentiellement historique puisqu'elle commence par un acte arbitraire de Dieu et qu'elle se termine par un jugement. C'est de ce schéma chrétien que sont sorties les philosophies actuelles de l'histoire.

Le premier thème de la sécularisation apparaît au XVIII^e siècle, avec la notion de progrès. C'est une philosophie qui se veut non chrétienne et, en certains de ses aspects, anti-chrétienne, mais qui retient le schéma de l'histoire chrétienne en ce sens que les hommes, à travers le temps, progressent en savoir et en sagesse. L'idée fondamentale est que le progrès en connaissance entraîne un progrès en pouvoir sur la nature et que ce progrès en savoir et en pouvoir finira, dans un avenir lointain, par la réalisation d'une société à la fois puissante et sage.

Les philosophies de l'histoire aujourd'hui à la mode, celles qu'on appelle dialectiques, sont une combinaison de thèmes de la philosophie du progrès et de thèmes de

la philosophie chrétienne. L'idée est que le devenir qui conduit au but absolument valable, ou encore le cours de l'histoire qui conduit à la réalisation de l'humanité, n'est pas comparable à une marche progressive, toujours dans le même sens. Il n'y a pas accumulation constante d'améliorations, il y a des contradictions et des catastrophes. Il y a des contradictions parce que l'histoire se fait à travers la lutte des hommes entre eux et à travers la lutte des hommes avec la nature. Il y a des catastrophes parce que les hommes ne sont pas sages, mais passionnés. L'histoire se fait à travers les passions humaines et à travers les catastrophes humaines, mais, au bout du compte, on arrivera, là aussi, à une réalisation absolue de la vocation humaine.

Cette idée que l'homme va vers un Bien absolu à travers une série de catastrophes est très révélatrice de ce qui est le problème fondamental de toute philosophie de l'histoire. Si l'on prend les choses sans préjugé, on voit une quantité innombrable d'actions humaines, les unes sages, les autres déraisonnables, et on ne sait jamais quel est le résultat dernier que donnera une action soit sage, soit déraisonnable. On n'est jamais sûr qu'une action considérée comme sage aujourd'hui n'apparaîtra pas, dix ans après, comme une action déraisonnable aux yeux de certains observateurs, et qu'en revanche une action qualifiée de déraisonnable n'apparaîtra pas finalement comme très sage. Rien n'était en apparence plus déraisonnable que la guerre d'Hitler, et rien n'a paru plus raisonnable aux yeux des communistes qui ont trouvé qu'elle pouvait servir à répandre le soviétisme dans l'est de l'Europe. Rien n'était plus sage en apparence que d'éviter le risque de guerre en 1938 : rien n'a paru plus déraisonnable quand la guerre a éclaté un an après. L'histoire humaine est faite, indéfiniment, d'actions dont chacune est explicable en particulier, mais dont le résultat paraît presque sans rapport avec les hommes, individuellement ou collectivement. Il est peu satisfaisant pour l'esprit de se dire que les hommes ont voulu ce chaos de l'histoire humaine. Il est peu satisfaisant de se dire, après coup, que les hommes, individuellement ou collectivement, les sages comme les fous, ont créé ce chaos

auquel on assiste continuellement dans l'histoire. Dès lors, dès qu'on veut trouver une signification ou une réalité à l'histoire, il faut imaginer que ce chaos des actions humaines est quelque chose qui n'a été voulu par personne, mais que le résultat final est, en tant que tel, raisonnable. C'est ce que Hegel appelait la « ruse de la Raison ». La formule philosophique ou mythologique de cette idée est très simple : chaque action humaine en particulier est déterminée par des passions, et si l'on prend les choses dans le détail, nous sommes en face d'un chaos, mais ce chaos en mouvement fait surgir de lui-même, par un processus que l'on connaît mal, quelque chose qui, finalement, est raisonnable et qui aurait pu être voulu par une espèce de raison supérieure à la raison individuelle.

Les thèmes essentiels de ce processus sont, je le rappelle, d'abord la lutte de l'homme avec la nature, c'est-à-dire l'effort de l'homme pour maîtriser les forces naturelles et les exploiter à son profit. C'est, d'autre part, la lutte des hommes entre eux, des groupes humains entre eux, lutte qui d'ailleurs, dans cette conception, est fonction de la lutte des hommes avec la nature : une façon compliquée de dire que la pauvreté fondamentale des sociétés humaines est la cause première de la rivalité des groupes sociaux, de l'inégalité des classes et, par suite, des batailles humaines.

Ces luttes, dans la conception optimiste de l'histoire, conduiront finalement à la réconciliation des hommes avec la nature et entre eux. C'est un optimisme sur l'histoire et non pas sur l'homme, car ce n'est pas parce que les hommes sont raisonnables qu'on arrivera finalement à quelque chose de raisonnable : c'est à travers les passions humaines que naîtra l'ordre raisonnable de la coexistence humaine.

Seulement, pour que, de ces passions, de ces luttes, de ces rivalités naisse l'ordre social raisonnable, il faut un certain nombre de facteurs, et la conception à la mode, hégélienne, marxiste, supposait un certain nombre de faits que je vais rappeler rapidement.

Cela supposait d'abord la maîtrise de l'homme sur la nature. Cela supposait l'aggravation progressive des

contradictions économiques et sociales à l'intérieur du monde capitaliste, aggravation qui conduirait à une révolution d'un type unique, nouveau, qui serait faite par l'immense majorité, non pas pour une minorité, mais pour la majorité. Cela supposait la disparition progressive de l'État, après la révolution, ou encore que le pouvoir politique soit essentiellement fonction des rivalités économiques et que, par conséquent, le pouvoir politique puisse disparaître avec les rivalités économiques elles-mêmes.

Toutes ces idées sont, dans l'ordre rationnel, des idées fausses, et il n'y a pas de difficulté à voir que ce sont des idées fausses. Je passerai très vite parce qu'il est très simple, très clair et très facilement démontrable que ces idées ne sont pas vraies.

La maîtrise de l'humanité sur la nature est une notion vraie, si l'on entend par là que l'homme arrive de plus en plus à manier les forces naturelles ou, pour employer une autre expression, que la productivité du travail augmente dans les sociétés actuelles, surtout dans les sociétés occidentales d'ailleurs. En ce sens, la victoire progressive de l'homme sur la nature peut être considérée comme une formule un peu grandiose pour expliquer quelque chose de très simple. Seulement, il y a une différence énorme entre cette victoire progressive et la victoire totale ou, pour parler le langage employé récemment, une différence énorme entre la phase du socialisme « à chacun selon ses œuvres » et la phase du communisme « à chacun selon ses besoins » qui supposerait un régime d'abondance absolue et la suppression du problème de la production.

Naturellement, la croyance selon laquelle le problème de la production et de la distribution des richesses serait résolu est une des formes de mythologie les plus absurdes. Il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder les statistiques les plus banales pour s'apercevoir que, même dans les sociétés occidentales, s'il y a une augmentation des biens disponibles par tête, il n'y a aucune raison que, dans toutes les sociétés, au fur et à mesure qu'augmente la productivité du travail, le taux des naissances diminue. Il n'y a pas de raison, *a priori*, qu'il y ait une autorégulation des naissances favorable à l'abondance. Il

suffit de regarder ce qui se passe en Asie pour voir qu'il y a une augmentation des bouches à nourrir en dépit de l'augmentation de la productivité, et que, dans certains domaines, il n'y a pas d'enrichissement progressif des sociétés parce que la population augmente trop pour le rythme de progrès de la technique.

D'ailleurs, même si l'on suppose cette régulation de la population, tout le monde sait ou devrait savoir qu'au fur et à mesure qu'augmente la productivité du travail augmentent un certain nombre de besoins et augmentent aussi les servitudes de la société industrielle. Le gain de productivité, que l'on constate dans telle ou telle usine, est payé par des services administratifs, bancaires et autres démesurément élargis, de telle sorte que le progrès de richesse est réel, mais n'est pas d'un ordre de grandeur tel qu'il nous rapproche, au moins autant qu'on en puisse juger, du système de l'abondance absolue.

On disait récemment à Moscou qu'on était sur le point d'entrer dans le régime du communisme en sortant du socialisme. Il suffit de regarder les statistiques officielles de l'Union soviétique pour voir que la quantité de nourriture disponible a probablement augmenté un peu moins vite depuis 1913 que la population elle-même, et cela, je le répète, d'après les statistiques officielles. Par conséquent, la quantité de nourriture à la disposition de la population russe, en mettant les choses au mieux, en adoptant l'interprétation la plus favorable, aurait augmenté au maximum de 10 à 15 % depuis 1913. Qu'on approche du moment où on pourra donner à tout le monde selon ses désirs sans tenir compte du problème de la production, cela me paraît au-delà de la possibilité de la vision au moins rationnelle. L'abondance, qui était une des conditions de la solution du conflit des hommes entre eux et du conflit des hommes avec la nature, n'est pas visible dans l'avenir prochain.

D'autre part, le schéma rationnel de l'histoire, les transformations historiques qui devaient conduire à la révolution finale, c'était le développement des forces de production, qui devait entrer en conflit avec les rapports de production. Il devait y avoir une simplification progressive des rapports sociaux, un appauvrissement des

prolétaires, et ce conflit entre forces et rapports de production, entre minorité privilégiée et le plus grand nombre de plus en plus appauvri, devait créer les conditions favorables à la révolution finale.

Les choses se sont passées tout autrement : mieux ou plus mal, c'est une autre question. Il n'y a plus eu appauvrissement dans les sociétés occidentales, mais plutôt élévation du niveau de vie des classes non privilégiées. Il n'y a pas eu simplification, mais complication des rapports sociaux. Il y a eu, en un mot, à l'intérieur des sociétés capitalistes, toute une série de phénomènes qui sont autres que la vision à la fois catastrophique et optimiste dont vit cette philosophie historique.

De plus, les classes prolétariennes devaient créer une classe révolutionnaire d'un type tout à fait particulier. C'était une classe qui devait faire une révolution, mais non pas comme la bourgeoisie, en étant une minorité, en prenant les bénéfices de la situation d'une classe privilégiée : la classe révolutionnaire devait être une classe embrassant l'immense majorité de la société et faisant une révolution sans précédent.

Or, on sait aujourd'hui, au moins pour l'avenir proche, quel genre de révolution prolétarienne on peut faire. Il y en a deux versions fondamentales : la version révolutionnaire du type communiste et la version réformiste du type anglais, ou du type scandinave si l'on veut. On connaît des modalités diverses de la version révolutionnaire ou de la version réformiste, mais on ne connaît rien d'autre que ces deux types de révolution, et chacun d'eux n'a pas de quoi bouleverser l'observateur. On peut en être partisan ou non, mais ces deux types ne représentent pas quelque chose de nouveau dans le train des choses humaines. C'est ou bien une révolution faite au nom d'une classe malheureuse par une minorité qui prend le pouvoir, ou bien une révolution faite par une organisation semi-pacifique de la classe non privilégiée, qui amène au pouvoir, par un processus démocratique, un groupe d'hommes qui, pour partie, viennent des milieux non privilégiés, tandis que les autres sont issus des milieux privilégiés mais prennent la tête des groupes non privilégiés. Pourtant, dans cette révolution proléta-

rienne (il ne s'agit pas de savoir ce qu'elle apporte de bien ou de mal, de préférable ou de non préférable), rien ne permet d'anticiper quelque chose qui marquerait une rupture dans le train des choses humaines ou, comme dit Marx, la fin de la Préhistoire ou le début de l'Histoire.

Enfin, et c'est le quatrième thème, pour que la révolution de type prolétarien puisse marquer une rupture dans le train des choses humaines, il ne faudrait pas seulement qu'elle soit accompagnée d'un régime d'abondance, qu'elle soit faite par une classe révolutionnaire sans précédent : il faudrait aussi qu'une fois la révolution accomplie et après un temps de dictature du prolétariat, le pouvoir politique ait tendance à se dissoudre de lui-même, que l'État ait tendance à disparaître.

Je sais bien que, incontestablement, on peut, et avec de bonnes raisons, dire que la disparition progressive de l'État n'interviendra qu'après la victoire mondiale de la révolution, ce qui, évidemment, prolonge quelque peu la phase apocalyptique des révolutions et des guerres. Mais supposons acquis le triomphe du régime dit révolutionnaire, supposons même qu'il n'y ait plus de capitalisme qui conspire à l'encerclement du régime socialiste. Est-ce que, dans la mesure où on peut observer la réalité, on voit une chance quelconque pour que le pouvoir politique disparaisse avec les rivalités économiques ? Tout le monde sait – il suffit d'ouvrir les yeux – que le pouvoir politique, c'est-à-dire le fait que toute communauté comporte un état-major, ne peut pas disparaître, quelle que soit l'organisation de l'économie. Au contraire, dans un système d'économie planifiée, il faut bien que les décisions relatives au Plan soient prises quelque part, et il n'est pas concevable que les décisions fondamentales d'une société soient prises par tous. Autrement dit, l'inégalité de pouvoir, ou d'influence, ou de capacité de décision entre les hommes, n'est pas susceptible de disparaître avec les rivalités économiques. Elle est liée à l'essence de la vie sociale, à l'essence de la coexistence humaine, et ce n'est qu'une mythologie sans grand intérêt d'imaginer que l'État, en tant que tel, puisse disparaître. À moins – bien entendu – que, pour des raisons qui nous échappent, l'humanité se transforme de manière

fondamentale, c'est-à-dire à moins que les hommes deviennent sages par eux-mêmes, dépouillés d'égoïsme et que, alors, la coexistence soit possible avec une quasi-dissolution ou dispersion de l'autorité entre un nombre maximum de personnes. Mais, aussi longtemps que cette transformation radicale de la nature humaine n'intervient pas, le pouvoir politique n'est pas quelque chose de susceptible de dépérir après la révolution, étant bien entendu que les modalités du pouvoir sont nombreuses et qu'il peut y avoir des modalités plus ou moins concentrées ou dispersées, des pouvoirs plus ou moins oppressifs ou libéraux.

La conception optimiste de l'histoire marxiste est une chose assez étrange. Raisonnablement, elle ne peut même pas se discuter sous la forme classique où elle se présente comme un prophétisme original, mais ceci n'a aucune espèce d'importance pour la destinée du marxisme, du stalinisme et des sociétés occidentales ou orientales. Cela n'a aucune espèce d'importance de savoir si l'optimisme du prophétisme originel repose sur des idées fausses ou vraies, parce que – je m'excuse de la comparaison – les termes exacts eux-mêmes de la prophétie du Christ échappent à tous les historiens positifs. Savoir ce qu'étaient exactement les thèmes du message chrétien venant de la personne du Christ est une question importante pour le croyant, mais, pour l'historien positif, c'est une question qui ne comporte pas de réponse. Les thèmes exacts du prophétisme originel, tel que le pensait Marx il y a un siècle, sont à peu près aujourd'hui sans importance pour la réalité. À l'intérieur du système marxiste, il y a en effet deux manières de s'en tirer, tout à fait satisfaisantes pour l'esprit, et, d'autre part, il est intervenu entre-temps une série de phénomènes qui créent l'équivalent de ce que Marx avait envisagé comme suscitant les conditions favorables à la révolution.

Je viens de dire qu'il y a deux façons de s'en tirer, toutes les deux très satisfaisantes. La première méthode est celle de tous les prophétismes religieux, qui consiste à reporter dans l'avenir la réalisation des prophéties. Après tout, puisque nous sommes dans une philosophie de l'histoire, il n'y a aucune raison que la phase de dictature du

prolétariat ne dure que trente ans et il est ridicule de dire que l'on peut juger ce que donnera la dictature au bout de trente ans. On le peut peut-être si l'on admet de faire une analyse positive de ce que sont l'homme et la société, mais ces manières positives d'étudier les sociétés sont tout à fait méprisables dans une conception religieuse de la politique. Si on se met dans le cadre d'une philosophie politique historique ou du prophétisme historique, il n'y a aucune difficulté à dire – et c'est tout à fait satisfaisant pour l'esprit : « Pourquoi voulez-vous qu'on puisse en juger au bout de trente-cinq ou quarante ans ? Nous sommes encore dans la toute première phase du développement de la société socialiste, pas encore tout à fait sortis de la dictature du prolétariat. »

D'un autre côté, il est tout à fait ridicule, Staline a raison sur ce point, d'exiger le dépérissement de l'État alors qu'il reste encore un monde capitaliste qui a juré la mort du socialisme. « Vous êtes tout à fait absurdes de réclamer le dépérissement de l'État. Il reste encore des lois économiques dans le régime socialiste : on ne peut donner aux gens que ce qu'on produit. Par conséquent, vous ne pouvez exiger trop. » Tout cela est plein de bon sens. Mais alors, la réalisation du prophétisme ? On a le temps. Quand nous sommes dans un prophétisme historique, il reste les siècles, les choses ne font que commencer. À partir du moment où on est dans une philosophie de l'histoire, pourquoi veut-on que l'histoire finisse au ^{XX}^e siècle plutôt qu'au ^{XXII}^e siècle ? Je trouve, en effet, que le raisonnement est très satisfaisant.

Merleau-Ponty écrivait récemment qu'il fallait que, maintenant, se décide la question de savoir si l'histoire avait un sens ou non. Pourquoi veut-il que cette question du sens de l'histoire soit résolue par notre génération ? Il y en a eu plusieurs avant, il y en aura un très grand nombre après. Du moment que nous sommes dans le cadre d'une philosophie de l'histoire, la prétention de juger dès maintenant des résultats du socialisme est une prétention impertinente, dérisoire et qui doit être rejetée fondamentalement. Je suis parfaitement sérieux : pourquoi le rendez-vous entre la prophétie et la réalité serait-il en 1952, en 1960 ou en 1980 ?

Il y a une deuxième manière de s'en tirer : c'est le système de l'incarnation. Si l'on prend les choses vulgairement et objectivement, pourquoi un pays serait-il le prolétariat en tant que tel ? C'est mystérieux. Le prolétariat américain n'aime pas la version soviétique de la révolution. Il ne croit pas que le Parti communiste russe soit le prolétariat mondial. Naturellement, sur le plan objectif, on ne peut pas en décider. De même que la question de savoir si le Parti communiste français est le prolétariat français reste sans réponse. Invoquer le nombre de prolétaires français qui votent pour le parti communiste, c'est une proposition positive. Mais dire que le prolétariat français ne peut pas être séparé du parti communiste, c'est une proposition de métaphysique émanatiste qui ne peut comporter de réponse positive.

Il y a un système absolument satisfaisant : c'est le système de l'incarnation qui joue un rôle décisif dans toutes les religions. Savoir ce qu'est le prolétariat mondial est difficile, si l'on prend les choses objectivement. Le prolétariat est une notion vague, mais le parti est une notion précise. Si l'on admet l'incarnation de la mission historique du prolétariat dans un parti, tout devient clair. C'est ce qui s'est passé dans toutes les religions : on est parti de notions difficiles à définir, et on est arrivé à la notion précise d'incarnation dans une Église. De même, dans le système de la pensée prophétique marxiste, si l'on admet l'incarnation du prolétariat dans le parti communiste, tout devient clair, et cette incarnation, en soi, n'est pas plus absurde qu'autre chose. Évidemment, elle échappe complètement à la pensée rationnelle, à la pensée positive, mais la pensée positive a beaucoup de limites. C'est une façon de penser que, personnellement, je préfère à d'autres, mais dont je ne peux dire qu'elle résolve tous les problèmes.

Si donc l'on admet l'incarnation du prolétariat dans le parti communiste, puis le fait que le parti communiste russe, ayant remporté la victoire, représente ou incarne tous les partis communistes, ce parti incarne du même coup tous les prolétariats du monde. À partir de là, tout devient logique. Les millions d'ouvriers russes n'occupent pas le pouvoir, ne prennent pas les décisions, ne

fixent pas les salaires, mais si l'on admet que le prolétariat est incarné dans un parti et que l'on reporte la prophétie à l'horizon de l'histoire, tout ce qui s'est passé n'est pas gênant pour le développement du prophétisme marxiste qui est devenu concret.

On s'étonne souvent que les propositions marxistes originelles puissent être réfutées et que le développement des doctrines politiques marxistes se poursuive. Mais rien n'est plus compréhensible. La notion d'une société sans classes n'est pas tellement séduisante parce qu'on ne sait pas très bien comment la définir. D'autre part, la réalisation d'une révolution apocalyptique qui bouleverserait le train des sociétés humaines est séduisante pour quelques intellectuels, mais, pour le grand nombre, c'est terriblement abstrait, on ne se la représente pas. En revanche, maintenant, on se représente aisément toutes ces notions prophétiques devenues concrètes. On sait ce que c'est que la révolution, que le mouvement vers la société sans classes. On dira que ce n'est pas ainsi que se les représentaient ceux qui sont attachés au système d'incarnation, ceux qui croient vraiment que le parti est le prolétariat. Mais, au contraire, leur foi est devenue plus solide, du fait qu'elle s'attache à des réalités concrètes au lieu de s'attacher à des notions abstraites comme le prolétariat mondial. Le parti, ce sont des hommes de chair et d'os que tout le monde connaît, auxquels on peut se dévouer. Ce renvoi de la fin de l'histoire à un horizon indéfini, d'une part, et, d'autre part, le système d'Église et d'incarnation sont de nature à donner beaucoup plus de solidité à la foi, tout au moins à lui donner plus de solidité dans la pratique, et, probablement, le système y gagne.

Entre-temps, il s'est passé, dans le monde capitaliste ou occidental, des séries de choses qui ne sont peut-être pas exactement ce qui était prévu comme conduisant à la fameuse révolution, mais qui sont effectivement extraordinairement favorables à cette révolution. Disons, pour employer le jargon à la mode, la crise du monde capitaliste.

Cette crise, d'abord, tient aux deux guerres du *xx^e* siècle qui ont eu pour résultat d'appauvrir un certain

nombre de pays et surtout de les affaiblir de manière décisive. À partir du moment où le monde capitaliste s'arrête à 2 ou 300 km du Rhin, en Europe, il est assez compréhensible, abstraction faite de toute doctrine marxiste ou non marxiste, que le capitalisme européen soit décisivement affaibli. Staline a dit des choses pleines de sens dans son dernier discours. Il a dit que ce qu'il y avait eu de plus important, après la Deuxième Guerre mondiale, c'était la rupture de l'unité du marché mondial, l'existence d'une zone soviétique qui ne fait pas beaucoup de commerce avec le monde occidental ou qui en fait à des conditions que le gouvernement soviétique fixe lui-même et qu'il rend extrêmement difficiles. Plus le fonctionnement de l'économie mondiale est difficile, plus les contradictions du monde capitaliste s'aggravent¹.

D'autre part, du fait que les métropoles européennes des empires coloniaux se sont affaiblies pendant les guerres, un mouvement qui se préparait en tout état de cause – la révolte des pays colonisés – s'est produit de manière plus soudaine, plus brutale, plus catastrophique. Il est tout à fait vrai qu'il y a une contradiction aggravée entre le monde capitaliste occidental et les pays d'Afrique et d'Asie, aussi bien les pays d'Asie qui ont déjà trouvé leur indépendance que les pays d'Afrique qui veulent la trouver.

En même temps, il se produit un phénomène qui tient à l'évolution des sociétés démocratiques, qui est l'affaiblissement du pouvoir. Naturellement, l'idée que développent ordinairement les marxistes, selon laquelle, au fur et à mesure que les sociétés occidentales capitalistes se développent, il y a une dictature absolue de Wall Street ou de la City est une idée complètement fausse. Du point de vue objectif et positif, il est parfaitement démontrable que Wall Street a beaucoup moins d'influence aujourd'hui, aux États-Unis, qu'il y a quarante

1. Staline venait de publier dans la revue *Bolchevik* datée du 2 octobre 1952 une étude sur *Les Problèmes économiques du socialisme en URSS*.

ans et que l'aristocratie britannique a perdu l'essentiel de son pouvoir. Ce qui se passe à l'intérieur des sociétés démocratiques, c'est l'affaiblissement du pouvoir, affaiblissement du pouvoir qui tient à la rivalité des partis et aux revendications populaires. Autrement dit, il y a vraiment une crise des sociétés démocratiques, mais cette crise est exactement l'inverse de la crise qu'annonce et que décrit le marxisme : ce n'est pas du tout la dictature de Wall Street, mais l'affaiblissement excessif de Wall Street. Le système a de plus en plus de mal à fonctionner parce que ceux qui gouvernent sont opposés à ce que représentent Wall Street ou la City.

Mais, après tout, il n'est pas tellement important de savoir si ce qui se produit est la crise qu'on avait décrite ou une crise contraire, si ce qu'on appelle la crise du capitalisme tient au mouvement progressif des partis socialisants ou à la dictature des boursiers ; c'est intéressant pour les hommes de science ou les historiens, mais, sur le plan historique, c'est tout à fait secondaire. Il est parfaitement vrai que toutes les sociétés démocratiques occidentales traversent une crise profonde dont j'ai essayé d'expliquer les raisons, qui tient à la contradiction entre le système de pouvoir organisé et le genre de régimes économiques en train de s'instaurer.

Enfin, il y a une troisième source de crise qui est connue, qui tient au fait que les nations traditionnelles sont devenues petites par rapport à leurs moyens techniques à la fois de produire et de détruire, étant donné leur système économique et leur système militaire. Cela tient également au fait qu'à l'intérieur des sociétés occidentales il y a des minorités plus ou moins nombreuses qui sont en faveur du régime révolutionnaire, et que nous sommes entrés dans une phase historique où ce qui est mis en question est le principe même de constitution des unités politiques. Les nations étant devenues trop petites, il est en train de se créer un peu partout dans le monde des empires, sans en dire le nom ou en le disant. Or, pour la constitution de ces empires, il est certain qu'une des conditions favorables est d'avoir un système d'idéologie unique : par exemple, une idéologie de type marxiste-stalinien rend plus facile la constitution d'un

empire. Dans le monde occidental, on a de très grandes difficultés à réaliser un système supranational parce que, sauf le fait que l'on a peur des Russes et que l'on a besoin des Américains, on n'a pas grand-chose de commun de nation à nation, et il n'est pas tellement facile de constituer une unité supranationale uniquement sur la base d'un besoin que l'on espère temporaire et d'une peur que l'on espère, malgré tout, surmonter.

Si l'on prend en compte l'ensemble de ces facteurs, il devient vrai que, d'un côté, le système révolutionnaire est solide parce qu'il est fondé sur une perspective historique lointaine et sur un système d'incarnation tout à fait satisfaisant pour l'esprit religieux, et que, d'un autre côté, le monde capitaliste ou le monde occidental est déchiré d'un certain nombre de contradictions et de crises qui tiennent aux circonstances. Ces circonstances n'ont pas grand-chose à voir avec la dialectique conçue il y a un siècle, mais si l'accord ou le désaccord avec la dialectique conçue il y a un siècle est de nature à intéresser le spécialiste des conceptions historiques, cet accord ou ce désaccord est sans conséquence sur l'évolution politique.

Maintenant, si je considère l'histoire ou la conception de l'histoire qui se dégage de ce cours, quelle sera ma conclusion ?

Évidemment, il est facile de tirer les conclusions négatives qui s'en dégagent, c'est-à-dire qu'ayant fait un cours sur deux types de régimes politiques ou deux façons de penser la politique, il est bien visible que je suis du type plutôt optimiste au comptant et pessimiste à terme. Je suis l'inverse du révolutionnaire, c'est-à-dire que je ne crois pas que certains des régimes actuellement connus soient aussi mauvais que le déclarent la plupart de mes confrères intellectuels, et je ne crois pas non plus que les régimes destinés à survenir dans un avenir plus ou moins lointain soient aussi bons qu'ils le pensent. Je serais plutôt tenté de dire : « C'est déjà miraculeux quand les régimes ne sont pas pires » que : « C'est épouvantable qu'on puisse avoir des régimes pareils. Il faut donc qu'il y ait une fin de l'Histoire, etc. »

Je ne suis pas du tout optimiste à terme. Je crois que la rivalité des hommes entre eux ou avec la nature — pour employer l'expression traditionnelle — n'est pas susceptible d'arriver à une fin, ni dans les années 1950, comme le croient un certain nombre de philosophes existentialistes, ni même d'ici un siècle, comme le souhaitent un certain nombre de marxistes plus prudents, ni même aussi loin que l'esprit puisse regarder en avant. Pour que ces rivalités des individus et des groupes puissent être fondamentalement transformées, il faudrait qu'il y ait changement soit des conditions matérielles dans lesquelles vivent les sociétés, soit de la nature de l'homme.

Autrement dit — c'est une banalité —, pour que cette bataille permanente des individus, des groupes, des partis, des classes, puisse être vraiment suspendue, il faudrait de deux choses l'une : ou bien que les conditions dans lesquelles vivent les sociétés fussent fondamentalement autres, ou que l'homme fût, sur quelques points décisifs, transformé.

Or, la transformation des conditions matérielles supposerait l'abondance, au sens absolu du terme. Je ne veux décourager personne. Compte tenu des limites de ma vision, je ne prétends pas savoir ce qui se passera dans un certain nombre de siècles, mais l'avenir prévisible ne permet pas de croire raisonnablement à la réalisation d'une abondance telle que la rivalité spontanée, normale, des individus et des groupes puisse être suspendue.

D'autre part, je ne crois pas non plus à une transformation fondamentale de la nature de l'homme. Sur ce point, sans entrer dans une philosophie trop compliquée, je voudrais faire un certain nombre de remarques très simples. Naturellement, l'homme change, si l'on entend par là l'homme concret, avec son système de valeurs, de symboles et sa manière de réagir. Rien n'est plus amusant que de voir l'incapacité où sont les diplomates traditionnels de comprendre les diplomates soviétiques et peut-être inversement. En ce sens, les hommes sont autres. Il est incontestable que l'homme d'un parti peut réagir, dans une situation donnée, autrement que

l'homme d'un autre parti. Le système de valeurs change et même le système de réaction à des excitations données. Quand je dis que l'homme ne peut pas changer fondamentalement, j'entends par là à peu près ce que dit Machiavel ou les auteurs politiques que l'on appelle (à tort) pessimistes : c'est-à-dire qu'il est peu probable que les individus cessent de se préoccuper de leurs intérêts privés et soient fondamentalement désintéressés dans un avenir prévisible, peu probable que les individus situés du mauvais côté de la société, dans l'avenir prévisible, trouvent que les choses sont bien ainsi, et peu probable que les individus qui occupent des positions privilégiées trouvent qu'ils sont indignes de les occuper.

Or, l'ensemble de ces propositions, qui ne sont que des remarques extrêmement banales sur la manière dont les hommes se conduisent, dont ils ne disent pas qu'ils se conduisent et dont les professeurs, en général, n'aiment pas dire qu'ils se conduisent, l'ensemble de ces propositions ne me paraît pas appeler des anathèmes ou des malédictions. Cela me paraît pouvoir être confirmé par l'observation depuis un certain nombre de siècles et ne me paraît pas pouvoir rationnellement (quoique la raison ait fort peu d'importance dans les choses humaines) être transformé de manière fondamentale.

Il suffit de supposer ces traits élémentaires de la nature humaine, il suffit de supposer ce que le psychanalyste appelle les « pulsions humaines » semblables à elles-mêmes, pour que les données fondamentales de la coexistence des hommes en société, c'est-à-dire les problèmes formels de l'ordre social et de l'ordre politique, restent en leur fond semblables. Et si tel est le cas, il y a possibilité de régimes bons ou mauvais, c'est-à-dire meilleurs ou moins bons, il y a possibilité, dans des phases exceptionnelles, d'équilibre satisfaisant, mais il n'y a pas possibilité même de concevoir la fin des luttes des hommes entre eux, c'est-à-dire cette espèce de stabilisation de l'ordre politique et social qui est le rêve de ceux qui croient à la fin de l'Histoire.

Naturellement, il peut y avoir des transformations extrêmement profondes. Si la crise actuelle du siècle

tourne bien, on peut concevoir un progrès technique généralisé à travers l'humanité, une réduction des inégalités de niveau de vie entre les différentes civilisations et, d'ici un certain nombre de siècles, que les hommes cessent même de s'intéresser exagérément au niveau de vie à partir du moment où un minimum indispensable sera assuré à tous. À partir de ce moment-là, on peut concevoir qu'ils se battent moins pour les choses nécessaires, et un peu plus pour les objets de luxe d'ordre plus ou moins spirituel. On peut donc concevoir un changement heureux, mais ce qu'on a du mal à concevoir, c'est une stabilisation définitive de l'ordre social.

En fonction de ces considérations volontairement primitives, je n'arrive pas, pour mon compte, à avoir une représentation du devenir historique qui présente la simplicité soit de la philosophie du progrès, soit de la philosophie des catastrophes fécondes. Je pense que, selon les secteurs de la réalité historique, on aura un rythme de transformation ou un autre.

Si l'on considère les mœurs ou les systèmes de représentation métaphysique, on constate une réelle diversité selon les sociétés : on a une façon ou une autre de se saluer dans la rue, une façon ou une autre de prendre ses vacances, une façon ou une autre de hiérarchiser les valeurs, et ainsi de suite. Dans le domaine scientifique et technique, le rythme de transformation est évidemment l'accumulation et le progrès. Pour les formes de gouvernement, on peut, dans un certain nombre de cas, observer des cycles. En revanche, si l'on considère la vie des nations, c'est plus difficile parce qu'en général on a, pour les collectivités nationales, quelque chose qui est comparable au développement des êtres vivants et ensuite à leur dégradation progressive. Autant qu'on en peut juger par la portion de l'histoire que nous connaissons, les nations ne se transforment ni systématiquement dans le sens de l'amélioration, ni systématiquement dans le sens de la détérioration : elles passent par des phases d'épanouissement, elles connaissent le déclin, sans d'ailleurs qu'on sache très bien pourquoi et sans qu'on puisse exclure qu'après une phase de déclin la société connaisse à nouveau une phase d'épanouissement.

Dans certains ordres de la réalité historique, on peut apercevoir quelque chose qui serait appelé en termes positifs « dialectique ». On a des types de solutions contradictoires, où l'on passe d'un certain type de solution à la solution contraire. Par exemple, dans l'ordre de la vie économique, on trouve des types de solutions opposés. On voit des économies qui sont essentiellement non étatiques, où les fonctions essentielles sont remplies par les individus, système qui, en général, est combiné avec la propriété privée. C'est une des solutions possibles au problème de la vie économique. On trouve un système opposé qui, en général, comprend, avec une proportion variable, propriété collective, étatisation de la vie économique et planification. Il est très possible que, dans des problèmes de cet ordre, on constate des alternances de solutions contradictoires, à condition d'ajouter qu'on ne voit pas très bien comment on peut aller, de contradiction en contradiction, à une synthèse finale. Je ne crois pas du tout que ce passage soit possible, parce qu'on peut démontrer, je pense, que le problème de la coexistence des hommes ne peut pas résoudre simultanément toutes les revendications de l'esprit humain. On ne peut pas donner aux hommes tout ce qu'ils veulent à la fois : on ne peut pas leur donner simultanément une économie aussi égalitaire et en même temps aussi libre que possible. Tout régime social est un choix entre des inconvénients, mais il y a des régimes équilibrés qui limitent les inconvénients.

Enfin, même lorsque l'on admet une tendance de l'évolution dans une certaine direction, il ne faut jamais oublier que l'idée courante, selon laquelle on va toujours plus dans cette direction, est fausse. En effet, on peut aller, pendant un certain temps, dans telle direction et, ensuite, il peut y avoir un renversement. Actuellement, la mode est de croire que l'on va vers une économie toujours plus planifiée. Pour un certain nombre d'années, c'est peut-être vrai, mais il n'est pas démontré que, dans un temps x , il n'y aura pas un mouvement dans le sens contraire.

De plus, même quand on peut déceler un mouvement dans une certaine direction, il peut toujours se produire

un certain nombre d'accidents qui renversent le mouvement. La France, de plus en plus, dans l'ordre politique, va vers le genre de régime pour lequel elle a un faible, régime où l'État fait énormément de choses mais a le minimum de capacité de décision. L'élargissement des fonctions de l'État et la diminution de son autorité, qui représentent la combinaison des deux idéaux français, peuvent continuer un certain temps, mais on ne peut pas exclure un accident historique, comme une victoire ou une défaite militaire, une invasion, qui pourrait traverser cette évolution. On ne peut jamais, quand on fait des prévisions sur le devenir historique, oublier qu'il y a des accidents qui peuvent venir au travers des prévisions raisonnables et faire que les choses se passent autrement.

Alors, quand on a observé les différents ordres de la réalité historique et vu comment ces différents secteurs se transforment, est-ce qu'on peut avoir une vision du tout et de l'histoire dans son ensemble ? Ici intervient ce que Kant avait vu avec le plus d'acuité : les limites de la pensée rationnelle. On ne peut évidemment pas donner une réponse positive à la question de savoir quelle est la nature de l'évolution de l'histoire humaine prise dans sa totalité, parce que, pour la pensée rationnelle qui est une pensée analytique, il n'y a pas de totalité, il n'y a pas un ensemble unique qui embrasserait ces différents ensembles de révolutions. Ce qui est possible, c'est de considérer un secteur de la réalité comme particulièrement important et de rapporter toutes les réalités à ce secteur. Mais lorsqu'on a constaté comment évoluaient les différents secteurs de la réalité et qu'on pose la question : « et la totalité historique ? », la seule réponse positive est celle que fait toute pensée analytique depuis la *Critique de la raison pure*, à savoir : la totalité est, par essence, quelque chose qui échappe à la pensée rationnelle.

Cela dit, il est toujours possible de prendre un ordre de réalités et de le considérer comme décisif. Par exemple, dans les philosophies politico-religieuses actuelles, on considère que l'homme est essentiellement un être politique, et quand on parle de la fin de l'Histoire, on entend que la politique, la relation des hommes

entre eux, doit conduire à une solution heureuse, à la fin des conflits.

Dès lors, si on se donne la destination politique de l'homme comme fondamentale, par opposition, par exemple, à la contemplation, on peut rapporter l'ensemble des événements historiques au devenir politique et dire que la totalité historique, c'est l'ensemble des événements historiques considérés par rapport à la vie politique de l'homme. En ce sens, on peut parler de totalité. Mais cela sort tout à fait de la pensée politique. Savoir quelle est l'importance de la politique pour l'homme ne comporte pas de réponse autre que philosophique et, au moins dans le cadre d'un exposé de cette sorte, arbitraire.

Pourquoi, à notre époque, considère-t-on la politique comme l'essence de l'homme ? La raison en est très simple : quand on est dans une phase de catastrophes historiques et politiques, de guerres et de révolutions, quand les événements politiques coûtent tant de morts et sont susceptibles d'apporter tant de changements, il est normal que l'homme soit tenté de croire que la politique est l'activité essentielle. Seulement, la raison même qui fait que les hommes considèrent leur destination politique comme leur vocation la plus profonde explique aussi pourquoi ils ne peuvent pas trouver satisfaction. Nous pensons aujourd'hui que la politique est l'essence de l'homme parce que la politique nous amène des catastrophes, et, parce que la politique nous amène des catastrophes, nous rêvons d'une politique parfaite. Seulement, il y a peu de chances, dans une phase de catastrophes, de trouver précisément la solution parfaite de la politique : c'est pourquoi nous avons des philosophies historiques. Comme nous traversons une phase de catastrophes et comme nous voulons que la politique catastrophique aboutisse à une fin heureuse, nous nous croyons obligés d'imaginer, à l'horizon de l'avenir, une solution politiquement satisfaisante des conflits dans lesquels nous sommes. Et précisément parce que nous sommes dans ces conflits, il est bien clair que nous ne pouvons connaître cette solution satisfaisante. En effet, nous sommes vraiment dans une phase de guerres, de révolu-

tions, et l'expérience la plus banale révèle que les phases de guerres et de révolutions n'ont jamais pu passer pour favorables à des régimes politiques considérés comme bons par la tradition philosophique de l'Occident.

Je fais cette réserve parce qu'on peut considérer qu'un régime où les hommes adorent le chef du pouvoir temporel et le considèrent en même temps comme le Grand Prêtre de leur religion est un régime très supérieur à celui où l'État est laïque. On peut considérer qu'un régime de fusion des deux pouvoirs est meilleur qu'un régime de séparation. Mais, traditionnellement, on a cru, dans la pensée occidentale, que les régimes politiques bons étaient les régimes modérés, où certaines garanties étaient données aux individus, où le pouvoir n'était pas arbitraire mais exercé selon des règles, ce qui créait une situation tolérable au plus grand nombre possible d'hommes.

Dans l'état actuel de la pensée philosophique, la politique est souvent considérée comme le destin de l'homme. Par conséquent, on cherche, en politique, un bien absolu. Quand on croyait aux religions transcendantes, on cherchait évidemment le bien absolu dans l'ordre transcendant. Lorsque l'on croit que la politique est la vocation de l'homme, on cherche le bien absolu dans la politique, même au travers de catastrophes. Mais, comme les régimes sous lesquels nous vivons ne sont pas favorisés par les circonstances, qu'ils fonctionnent plutôt moins bien que ceux que l'on avait dans les phases tranquilles, et qu'ils paraissent pires parce qu'on leur demande d'être parfaits, on aboutit à des régimes que tout le monde trouve mauvais, ce qui a pour résultat de les rendre faibles. Ou bien l'on vit dans des régimes où le pouvoir exige qu'on les trouve parfaits, ce qui a pour résultat de les renforcer, mais aussi, à d'autres égards, de les rendre déplaisants, pour ne pas dire insupportables.

Ces résultats découlent inévitablement du double phénomène lié des catastrophes politiques et des religions politiques.

Dans une situation de cet ordre, que peut faire celui qui ne croit pas aux religions politiques et qui essaie

d'être un observateur ? Il peut faire des cours, c'est déjà une demi-solution. Il peut essayer de dire des choses qu'il croit raisonnables, mais il est obligé, s'il est conscient, de se dire qu'il n'est pas démontré que ses conseils raisonnables, s'ils étaient appliqués, ne donneraient pas des résultats décevants. Car l'histoire n'est pas prévisible, les accidents sont multiples et les passions peuvent transformer les conseils raisonnables en résultats déraisonnables.

Il y a peut-être tout de même une solution, la vraie, l'unique solution : c'est de se dire que, même dans les périodes de catastrophes, même dans les périodes de religions politiques, il y a une activité de l'homme qui est peut-être plus importante que la politique : c'est la recherche de la Vérité.

TABLE

<i>Avertissement</i> , par Jean-Claude Casanova	7
<i>Introduction</i> : LES PHILOSOPHIES D'ALAIN ET DE MAURRAS	13
– Les familles spirituelles	16
– La philosophie d'Alain	19
– La philosophie de Maurras	26
– Conclusion	30

PREMIÈRE PARTIE

DÉMOCRATIE

1. ESSAI DE DÉFINITION DE LA DÉMOCRATIE	35
– Analyse de la démocratie occidentale	36
– Les formes de la démocratie ainsi définie	43
– Le principe de la démocratie	50
2. IDÉES ET RÉALITÉS DÉMOCRATIQUES	55
– Les idéologies dont se réclame la démocratie	58
• la souveraineté du peuple	58
• la liberté	64
• l'égalité	70

3. DE L'INSTABILITÉ DES DÉMOCRATIES. LES CAUSES DE CETTE INSTABILITÉ	77
– Celle qui tient à l'ambition des hommes et à l'appel aux masses	79
– Celle qui tient à la dissociation entre le pouvoir politique et la puissance sociale	87
– Celle qui tient à ce que la démocratie est le seul régime qui se croie tenu, par ses principes, de ne pas se défendre contre ses ennemis	92
4. LA CORRUPTION DES DÉMOCRATIES	99
– La corruption qui tient aux conséquences du système même de la compétition	99
– La corruption par la dissociation entre le pouvoir politique et la puissance sociale	107
– La corruption qui tient à ce que les ennemis de la démocratie deviennent plus forts que ses partisans	108
– La corruption de la démocratie française	111
– Dans une démocratie corrompue, que faut-il faire ?	116
5. L'ACTION PROPRE DU SYSTÈME DE LA COMPÉTITION	119
– L'action politique du système de la compétition	120
– Le dynamisme économique du système de la compétition	125
– En quoi ces deux évolutions sont-elles contradictoires	130
6. LES MÉRITES ET LES INCONVÉNIENTS DU SYSTÈME DÉMOCRATIQUE	135

DEUXIÈME PARTIE

RÉVOLUTION

7. LES IDÉES FONDAMENTALES DE LA DOCTRINE « MARXISTE »	141
– Les libertés politiques consistent à reconnaître tous les individus d'une société comme libres et égaux	142
– L'aliénation et l'origine économique de l'alié- nation	145
– La mission du prolétariat	147
– La prétendue démonstration de l'autodestruc- tion du capital	151
– La conception marxiste de l'histoire	154
8. LA TRANSFORMATION DU MARXISME EN MILLÉ- NARISME	159
– Les raisons de cette transformation	
• la richesse du marxisme	160
• l'équivoque	161
– Les différentes formes du marxisme	172
9. LES INSTITUTIONS DES « DÉMOCRATIES POPU- LAIRES »	181
– L'existence d'un seul parti au pouvoir et ses conséquences	182
– Les institutions économiques : la planification intégrale	185
– La reconstitution d'un ordre social, c'est-à-dire d'une hiérarchie	190
– Situation du régime soviétique par rapport au stalinisme et aux différents marxismes	195

10. DÉMOCRATIE ET RÉVOLUTION	201
– De la révolution à la démocratie	202
– De la démocratie à la révolution	205
– Opposition entre démocratie et révolution : messianisme et machiavélisme	209
– Pouvoir temporel et pouvoir spirituel	214
 <i>Conclusion : HISTOIRE ET CONCEPTION DE L'HISTOIRE</i>	 223

ŒUVRES DE RAYMOND ARON

La Sociologie allemande contemporaine, Paris, Alcan, 1935 ; nouvelle édition Paris, PUF, « Quadrige », 1981.

Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1938 ; nouvelle édition Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1986 ; réédition Paris, Gallimard, « Tel », 1991.

Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire, Paris, Vrin, 1938 ; nouvelle édition Paris, Julliard, 1987, sous le titre *La Philosophie critique de l'histoire* ; réédition Paris, Seuil, « Points Essais », 1991.

L'Homme contre les tyrans, New York, Éditions de la Maison française, 1944 ; réédition Paris, Gallimard, 1945 ; nouvelle édition dans *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.

De l'Armistice à l'insurrection nationale, Paris, Gallimard, « Problèmes et documents », 1945 ; nouvelle édition dans *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.

L'Âge des empires et l'avenir de la France, Paris, Défense de la France, 1945 ; nouvelle édition dans *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.

Le Grand Schisme, Paris, Gallimard, 1948.

Les Guerres en chaîne, Paris, Gallimard, 1951.

L'Opium des intellectuels, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955 ; réédition Paris, Hachette, « Pluriel », 1991.

Polémiques, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1955.

Espoir et Peur du siècle. Essais non partisans, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1957.

La Tragédie algérienne, Paris, Plon, « Tribune libre », 1957.

L'Algérie et la République, Paris, Plon, « Tribune libre », 1958.

- Immuable et changeante, de la IV^e à la V^e République*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1959.
- La Société industrielle et la guerre*, suivi d'un *Tableau de la diplomatie mondiale en 1958*, Paris, Plon, 1959.
- Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, « Recherches en sciences humaines », 1961 ; réédition Paris, Julliard, « Agora », 1985.
- Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 ; nouvelle édition, 1992.
- Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, « Idées », 1962 ; réédition Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1988.
- Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963.
- La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, « Idées », 1964 ; réédition 1981.
- Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, « Idées », 1965 ; réédition Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992.
- Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'Esprit », 1965 ; nouvelle édition Paris, Hachette, « Pluriel », 1991.
- Trois Essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, « Preuves », 1966.
- Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1967 ; réédition Paris, Gallimard, « Tel », 1991.
- De Gaulle, Israël et les Juifs*, Paris, Plon, « Tribune libre », 1968.
- La Révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai*, Paris, Fayard, « En toute liberté », 1968.
- Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1969 ; réédition Paris, Gallimard, « Tel », 1996.
- D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1969 ; nouvelle édition Paris, Gallimard, « Idées », 1970.
- De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971 ; réédition 1983.
- Études politiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1972.
- Histoire et Dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1973.

- République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Penser la guerre, Clausewitz. I : L'Âge européen, II : L'Âge planétaire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1976 ; réédition 1989 (I) et 1995 (II).
- Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Laffont, 1977 ; nouvelle édition Paris, Hachette, « Pluriel », 1978.
- Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981 ; réédition Paris, Presses Pocket, 1983.
- Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983 ; réédition 1993.

OUVRAGES POSTHUMES

- Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, « Commentaire », 1984.
- Sur Clausewitz*, Bruxelles, Complexe, « Historiques », 1987.
- Études sociologiques*, Paris, PUF, « Sociologies », 1988.
- Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, réédition, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1991.
- Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- Les Articles du Figaro. I : La Guerre froide 1947-1955*, Paris, Éditions de Fallois, 1990.
- Les Articles du Figaro. II : La Coexistence 1955-1965*, Paris, Éditions de Fallois, 1994.
- Les Articles du Figaro. III : Les Crises 1965-1977*, Paris, Éditions de Fallois, à paraître.
- Machiavel et les Tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993 ; réédition Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1995.
- Une histoire du xx^e siècle, Anthologie*, Paris, Plon, 1996.

La bibliographie scientifique complète des œuvres de Raymond Aron a été publiée aux Éditions Julliard/Société des Amis de Raymond Aron en 1989.



**PAPIER À BASE DE
FIBRES CERTIFIÉES**

Le Livre de Poche s'engage pour
l'environnement en réduisant
l'empreinte carbone de ses livres.
Celle de cet exemplaire est de :

500 g éq. CO₂

Rendez-vous sur
www.livredepoche-durable.fr

Achevé d'imprimer en août 2014, en France par

CPI Bussière à Saint-Amand-Montrond (Cher)

N° d'imprimeur : 2010325.

Dépôt légal 1^{re} publication : mars 1997.

Édition 04 – août 2014

LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE – 31, rue de Fleurus – 75278 Paris Cedex 06

Raymond Aron

Introduction à la philosophie politique

Démocratie et révolution

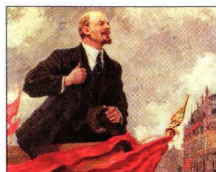
Ce texte, qui rassemble les cours donnés par Raymond Aron à l'ENA en 1952, analyse le concept de démocratie moderne dans ses deux versions, antithétiques : institutions représentatives des grands pays occidentaux d'une part, démocraties populaires de l'autre. La conquête du pouvoir résulte pour les premières d'une compétition pacifique ; l'expression des mécontentements catégoriels peut s'y donner libre cours. Dans les secondes, les gouvernants tirent leur légitimité d'un processus révolutionnaire mené au nom d'une doctrine qui justifie l'élimination des opposants et l'emprise d'un parti unique sur l'ensemble de la vie sociale.

Dans ce livre, Raymond Aron enseigne avec une rigueur exemplaire l'art de soumettre à la raison les passions politiques de notre temps.



Références
Sciences sociales

INÉDIT



Couverture : John Phillip,
*Lord Palmerston s'adressant
à la chambre des communes
en février 1860 (détail),
1863.* © Houses of
Parliament, Westminster,
Londres / Bridgeman.

Aleksandr Mikhaïlovitch
Guerassimov, *Lénine à la
tribune (détail), 1947.*
© Galerie Tretiakov,
Moscou. Bridgeman.

